

الاحتجاج في شرح المنهاج

على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي النجاشي المتوفى ٦١٥ هـ

تأليف

شيخ الاستاذ علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٨٧٥ هـ
رحمته الله منهاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٨٧٦ هـ

تحقيق وتعليق

الدكتور رغبان محمد السماعيل

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية
كلية التربية بالدرعية الجنوبية

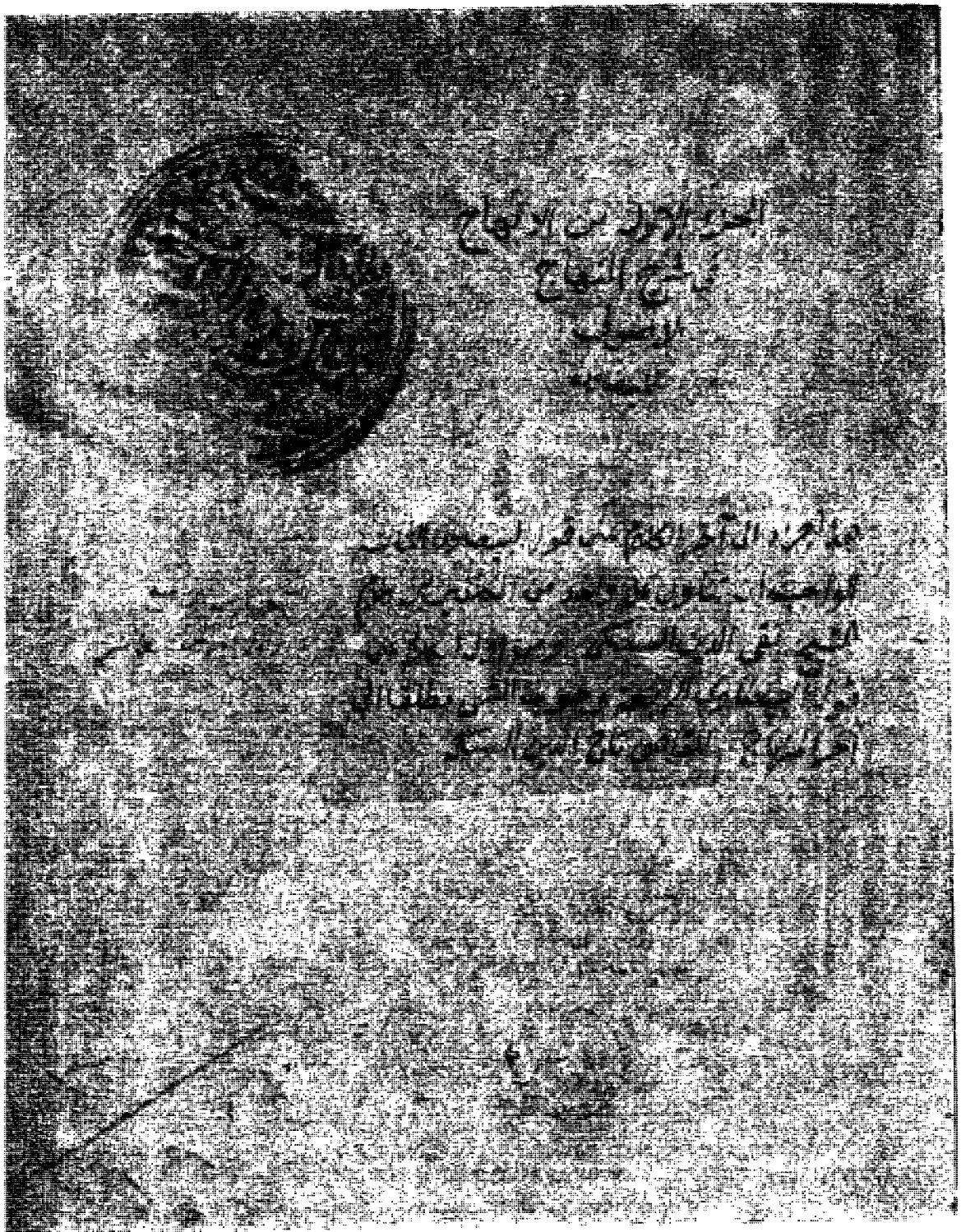
١٤٠٦ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية
حسين محمد إمامي راعنزه محمد
٩ ش الصناديقية - الأزهر - القاهرة

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظة للناشر



الصفحة الأولى من النسخة المخطوطة

والله اعلم ان الحق شريفا على مختصر
الما يجب بسببنا لا قدر لي اذ بالذات فيه
بالعجب التي ان محيطنا بينا العلم على
ان وجه لا يسطر عنه الا انشور في المباد
والله المستور انما يوقنا بعلوم الاهل
وعجبا على العلم ونشره في كل حال
عمدو كرمه انما الرجوع بيننا من كتب
يسر والحمد لله رب العالمين
سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
تسليما عظيمين اللهم آمين

قال المصنف ايضاً في كتابه في سنة ١٠١٠
الحمد لله الذي جعل في علمه ما لا يدرك
العين وحمداً وصلى الله على سيدنا محمد
المرسل والقائل صلى الله عليه وآله
العليين من رسله وكتبه في
سيد الوهاب من رسله صلى الله عليه وآله
الشافعي اجعل الله مالي وواليه وولده
وعلى الله عيسى بن مريم وآله وصحبه
وسلم تسليماً عظيماً آمين
وحياتنا في الدنيا والآخرة

- ٥ -
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المحقق

الحمد لله رب العالمين ، وبالصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد : فقد كتبت الشريعة الإسلامية مصالح العباد ، عاجلها وآجلها ، سواء منها ما يتصل بأمر الدين ، أو ما يتصل بأمر الدنيا ، ذلك أن الشريعة دين ودنيا ، عقيدة وعمل .

ولاحكام الشريعة أدلة ومصادر تستقي منها ، وهي كثيرة ومتعددة ، لكنها على كثرتها وتعددتها ترجع في النهاية إلى مصدرين أساسيين : كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله - ﷺ - مصداق ذلك قول الله تعالى : (. . . فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر . . .) (١) .

فالرد إلى الله تعالى : هو الرجوع إلى القرآن الكريم .

والرد إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو : الرجوع إليه في حياته ، وإلى سنته بعد مماته .

وقد بين ذلك - أيضاً - ما روى عن رسول الله - ﷺ - « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله تعالى وسنتي ، » (٢) .

واستخراج الأحكام الشرعية من هذه الأدلة يحتاج إلى دراية تامة بدلالات الالفاظ ، نصاً ، ومفهوماً ، ومعرفة الجع بين الأدلة عند تعارضها ، وبالتأخر

(١) سورة النساء (٥٨) .

(٢) رواه البخارى ، كتاب : الاعتصام ، باب « العمل بالكتاب والسنة » .

والمتقدم في النزول، والناسخ والمنسوخ، وفتاوى الصحابة والتابعين، المجمع عليها؛
والمختلف فيها، ومعرفة علل الأحكام التي هي أساس القياس في الشرع.
الإسلامي .

ومن هنا كانت دراسة علم « أصول الفقه » من أهم العلوم التي تعصم الذهن من
الخطأ في فهم الشريعة، وتلبيس عليها وأحكامها، والوقوف على أسرار المصالح التي.
قصدها الشرع الحكيم .

ذلك أن الأحكام الشرعية إما أن ينص عليها بعينها، وإما أن توضع تحت
قواعد كلية يندرج تحتها الكثير من الجزئيات التي تجدد مع مرور الزمن وتجدد
الحوادث، فحتاج في استخراج أحكامها من هذه القواعد إلى دراية تامة بقواعد
علم « أصول الفقه »، واللغة العربية، وعلوم التفسير والحديث، وأسباب النزول،
وغير ذلك من العلوم التي تؤهل الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية من
الأدلة الإجمالية .

على أن هناك من العلماء من لم يصل إلى درجة المجتهدين، كما أنه ليس من العامة،
وهؤلاء هم أتباع المذاهب المختلفة، الذين يتصرون لمذاهب أئمتهم ويدافعون عنها،
ويسمون « بمجتهدي المذاهب »، وهؤلاء يبحثون عن أدلة أئمتهم التي استنبطوا منها
الأحكام، فإذا عرضت لهم مسألة لم ينص عليها الأئمة أمكنهم أن يجيبوا عنها،
تخريجاً على تلك القواعد، وإذا روى عن أحد الأئمة رأياً في مسألة أمكنهم أن
يختاروا الرأي الذي يوافق قواعد الإمام .

كما أن دراسة علم « أصول الفقه » تعين على فهم سائر العلوم الإسلامية
الأخرى، كالفقه، والتفسير، والحديث، وغير ذلك، فإنه يحقق في الدارس
قوة الإدراك لحقائق هذه العلوم، والكشف عن دقائقها، وكيفية النظر فيها،
والاستفادة منها .

لذلك يعتبر العلماء أن أصول الفقه ليس مقصوداً لذاته، لأنه وسيلة إلى العلم
بالأحكام الشرعية، والعلم بها واجب، وما هو وسيلة إلى الواجب فهو واجب،
كما يقول علماء المنطق .

أهمية هذا الكتاب :

إن كتاب « الإبهاج » من أجل الشروح التي وضعت على كتاب « المنهاج » ، حيث يعنى بتحرير المسائل الأصولية بالنقل للمقارن عن علماء الأصول ، ثم بترجيح ما هو راجح ، في عبارة سهلة ملسمة ، لا غموض فيها ولا التواء ، مقرونة بالدليل الذي يستند إليه من الكتاب والسنة ، أو العقل .

هذا بالإضافة إلى المميزات التي للكتاب « المنهاج » نفسه ، والتي دفعت الإمام السبكي وابنه إلى شرحه ، والتي أشار إليها في مقدمة كتابه « الإبهاج » ، حيث قال :

وقد أكثر الناس من التصنيف فيه - أى في علم الأصول - فكمن تصنيف فيه مبسوط ومختصر وناقص وزائد ، ومن أحسن مختصراته ، كتاب « المنهاج في الوصول إلى علم الأصول » ، الذي صنفه القاضي الفاضل ناصر الدين « عبد الله بن عمر بن محمد البياضوى » ، رحمه الله ، فلقد أحسن فيه المعاهد ، وقد قرى على مرات كثيرة من جماعات ، حتى سمعت أمراء من كثرة الموارد ، وانتشرت طلبته ، فلم أقتنع من واحد ، وفي هذا الوقت شرع في الاشتغال به ولدى أبو حامد ، أعطاه الله من خيرى الدنيا والآخرة ما هو قاصد ، وزاده عما ليس في حساب كل خير ، إنه الكريم المسجد ، فأجبت أن أضع له شرحاً ليتفهم هو وغيره إن شاء الله ، وعسى دعوة من أخ في الله تفهمي وأنا في القبر راقد ، وسميته « الإبهاج في شرح المنهاج » وأخذت هذا الاسم من قول ذى الرمة :

تزداد العين إبهاجاً إذا فسرت

ومخرج العين فيها حين يفتت (١)

المقدار الذي شرحه الإمام السبكي « الوالد » :

سبق أن نقلنا عن الإمام السبكي أنه أراد أن يضع شرحاً على كتاب « المنهاج » ، ليتفهم به المسلمون عامة ، وولده « أبو حامد » ، أحمد بن علي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ

(١) مقدمة الإبهاج ج ١ ص ٤ - مع نهاية السور .

خاصة ، ولكن المنية وافته قبل إتمام الكتاب ، فوصل فيه إلى مسألة « مقدمة الواجب » فأكله ولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي ابتداء من قول البيضاوي : « الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً » كما سترى ذلك أثناء للكتاب ، وبشهادة ولد المؤلف : تاج الدين السبكي حيث قال بعد مقدمة طويلة : « وقد وصل والدي الشيخ الإمام تجراه الله الخير إلى مسألة : مقدمة الواجب ، ونحن نتلوه والله الموفق المعين ، بخفي أطفاه ، والمحقق لرجاء العبد بإسعادته وإسعافه (١) » .

التعريف بمؤلفي الكتاب

وما دنا تقدم لكتاب « الإيهام » فإنه يصبح من الضروري أن نعرف مؤلفي هذا الكتاب ، وهما : شيخ الإسلام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي ، وولده : تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ، ومؤلف كتاب « المنهاج » وهو القاضى البيضاوى .

القاضى البيضاوى :

هو : عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوى ، الشافعى ، الملقب بناصر الدين ، المكنى بأبى الخير .

ولد بالمدينة البيضاء بفارس ، قرب شيراز ، وإليها نسيته التى اشتهر بها . كان - رحمه الله تعالى - إماماً مبرراً فى سائر العلوم النقلية والعقلية ، كالتفسير والحديث ، والفقه والأصول ، وعلوم اللغة العربية .

كذلك كان قاضياً عادلاً ، ولى قضاء « شيراز » مدة طويلة ، ثم عزل عن القضاء لشدته فى الحق ، فرحل إلى « تبريز » وأقام بها مدة ينشر خلالها العلم والمعرفة .

مؤلفاته :

ألف العديد من الكتب فى شتى العلوم النقلية والعقلية التى تدل على رسوخ خدمته ، وسعة اطلاعه ، منها :

- ١ - تفسير القرآن الكريم ، المسمى « أنوار التنزيل » فتناهاه العلماء بالقبول - شرقاً وغرباً - ووضعوا عليه الشروح والحواشى وطبع عدة طبعات .
- ٢ - منهاج الوصول إلى علم الأصول ، وهو الكتاب الذى بين أيدينا .
- ٣ - شرح مصابيح السنة للإمام بغوى فى الحديث .
- ٤ - طوابع الأنوار - فى علم الكلام - وهو من أجل المختصرات التى ألفت فى علم الكلام . طبع عدة طبعات .
- ٥ - المصباح - فى علم الكلام - اختصره من كتاب : الطوابع المتقدم .

٦ - شرح مختصر ابن الحاجب - في أصول الفقه ، سماه : د مرصاد الافهام ،
إلى مباحث الأحكام ، .

٧ - شرح الكافية في التجز ل ابن الحاجب .

٨ - تاريخ الدول الفارسية ، المسمى د نظام التواريخ ،

٩ - شرح المنتخب في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي .

وغير ذلك من المؤلفات التي طبعت والتي لا تزال مخطوطة حتى الآن .

وفاته :

توفي - رحمه الله تعالى - بتبريز سنة ٦٨٥ هـ على ما قاله الجافظ ابن كثير *
وقيل : سنة ٦٩١ هـ على ما قاله جمال الدين الإسفوي ، وتاج الدين السبكي في طبقاته .
للصغري ، وقيل سنة ٧١٩ هـ وصححه المؤرخون في التواريخ الفارسية ، وارتضاه
المولى شهاب الدين الخفاجي في حاشيته على تفسير الناضى البيضاوى (١) .

(١) راجع في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي (١٥٧/٨) البداية والنهاية .
(٣٠٩/١٣) تاريخ الادب الفارسي . ص ١١٦ ، شذرات الذهب (٢٩٢/٥) .
طبقات الشافعية للإسفوي (٢٨٢/١) بغية الوعاة للسيوطي (٥١ - ٥٠/٢) .
الاعلام للزركلني (٢٤٨/٤ - ٢٤٩) .

اسرة السبكي :

لقد كانت أسرة ، السبكي ، من الأسر التي شاركت في النهضة العلمية في القرن الثامن الهجري ، من نشر العلم وتعويض الأمة الإسلامية عما فقدته من المؤلفات العلمية نتيجة الزحف التتري على الأمة الإسلامية في القرنين : السادس والسابع : فالأب الأكبر لهذه الأسرة هو : زين الدين أبو محمد عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي ، المتوفى سنة ٧٢٥ هـ بالجملة يوم الثلاثاء ٩ من شعبان . بعد حياة حافلة بالعلم والجهاد ، فقد كان - رحمه الله - أصولياً نظاراً ، فقيهاً صالحاً ورعاً ، له نظم ظريف في الزهد ومدح الرسول ﷺ ، كما تولى قضاء كل من محافظتي الشرقية والغربية بمصر (١) .

وولده شيخ الإسلام ، تقي الدين أبو الحسن علي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ملاً أقطار الأرض علماً ، وتصدى للتدريس والفتيا والقضاء بين الناس .

واحفاده :

(أ) بهاء الدين أبو حامد أحمد بن علي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ صاحب اليد الطولى في علوم اللسان العربي ، والمعاني والبيان ، وأسند إليه إفتاء دار العدل . ، وقضاء العسكر ، وقضاء الشام ، وخطابة جامع ابن طولون .

(ب) وجمال الدين أبو الطيب الحسين بن علي المتوفى ٧٥٥ هـ كان ذا باع طويل في شتى العلوم العقلية والعقلية ، بالإضافة إلى تولى منصب التدريس بالمسكارية ، وبالشامية البرانية .

(ج) كذلك حفيده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي ، وصل إلى أرق المناصب العلمية من التدريس والفتيا والقضاء ، وغير ذلك بما سند كبره في ترجمته بعد ذلك بقليل .

الإمام السبكي (الوالد) :

ترجم له ولده في طبقاته فقال :

علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن حامد بن يحيى

ابن عمر بن عثمان بن علي بن موار بن سوار بن سليم السبكي . الشيخ الإمام ، الفقيه ،
المحدث ، الحافظ ، المفسر ، المقرئ ، الأصولي ، المتكلم ، النحوي اللغوي ،
الأديب الحكيم ، المنطقي ، الجدلي ، الخلاق النظار ، شيخ الإسلام ، قاضي القضاة ،
تقى الدين أبو الحسن .

شيخ المسلمين في زمانه ، والداعي إلى الله في سره وإعلانه ، والمناضل عن الدين
الحنفي بقله ولسانه .

أستاذ الأبتاذين ، وأحد المجتهدين ، وخمهم المناظرين . جامع أشات العلوم ،
والبرزق المتقول منها والمفهوم ، والمشر في رضا الحق وقد أضاءت النجوم .

شافعي الزمان ، وحجة الإسلام المنصوب من طرق الجنان ، والمرجع إذا
دجت مشكلة وغابت عن البيان .

عاب لا تكدره الدلاء ، وبحاب تنقاصر عنه الأنواء ، وباب العلم في عصره ،
وكيب لا وهو د على ، الذي تمت به النماء .

ولادته وخصاله :

ولد في الثالث من صفر سنة ثلاث وثمانين وستائة ، وتفقه في صغره على والده ،
ثم تزوج بآبنة عمه وعمره خمس عشرة سنة ، ثم دخل القاهرة مع والده فاستمع إلى
علمائها في ذلك العصر ، كعلي بن بنت الأعرز ، وتقي الدين ابن دقيق العيد ، ونجم
الدين ابن الرفعة والشيخ علاء الدين الباجي ، وسيف الدين البغدادي ، وعلم
الدين العراقي .

كما تلقى القراءات على الشيخ تقي الدين ابن الصائغ ، والفرائض على الشيخ
عبد الله الفهري المالكي .

وأخذ الحديث عن الحافظ شرف الدين الدماطي ، والنحو عن الشيخ أبي حيان .
ثم رحل إلى الإسكندرية فسمع من أبي الحسين يحيى بن أحمد الصراف .
كما رحل إلى دمشق ، فأخذ يتلقى فيها العلوم عن علماء عصره مثل :
ابن الموازين ، وابن مشرف ، وأبي بكر بن أحمد بن عبد الدايم ، وغيرهم .

قال السبكي عن والده :

و حل الوالد - رحمه الله - إلى الشام في طلب الحديث في سنة ست وسبعائة ، وناظر بها ، وأقر له علاقها ، وعاد إلى القاهرة في سنة سبع ، مستوطناً مقبلاً على التصنيف والفتيا ، وشغل الطلبة ، وتخرج به فضلاء العصر .

ثم حج في سنة ست عشرة ، وزار قبر المصطفى - ﷺ - ثم عاد وألقى عصا السفر واستقر ، والفتاوى ترد عليه من أقطار الأرض ، وترد إليه بعضاً على بعض . وانتهت إليه رياسة المذهب بمصر فاطافت على نظيره . .

تولى قضاء الشام بعد وفاة جلال الدين القزويني .

كما ولي مشيخة دار الحديث الأشرفية ، بعد وفاة الحافظ المزي .

مؤلفاته :

للإمام السبكي مؤلفات عديدة ، منها المطبوع ، ومنها المخطوط ، نذكر منها :

١ - الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم .

٢ - تكملة المجموع في شرح المذهب للشيرازي في فقه الشافعية .

٣ - التمهيد للمذهب في تحرير المذهب وهو شرح على كتاب المنهاج .

٤ - الابتهاج في شرح المنهاج للتووي ، وصل فيه إلى أوائل الطلاق ، ثم

أكمل ابنه : بهاء الدين أحمد كما في كشف الظنون ١٨٧٣ .

٥ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه - بدأ فيه ولم

يكمله ، ثم آتمه ولده : تاج الدين عبد الوهاب

٦ - الرقم الإبريزي في شرح مختصر التبريزي .

٧ - الوشى الإبريزي في حل التبريزي . ولم يكمل هذين الكتابين .

٨ - التحقيق في مسألة التعليق - وهو الرد على الإمام ابن تيمية في

مسألة الطلاق .

٩ - الابهاج في شرح المنهاج - وهو الكتاب الذي بين يديك .

ومن راجع كتب الطبقات . وقف على النفيد من مؤلفاته في جميع العلوم

التقليدية والعقلية .

مدعيه وعقيدته :

كان - رحمه الله تعالى عليه - شافعي المذهب ، وكانت له أجتهدات وترجيحات في مذهب الإمام الشافعي في أبواب الفقه المختلفة (١) .

كما كان أشعري العقيدة ، وكانت له بعض الآراء الخاصة ، مثل أن الكلام الإنفسي يسمع ، وأن التعلق قديم ، وأن الروح لا تنفخ أبداً ، وامتناع المعاصي : صغيرها وكبيرها ، عمدتها وسنورها ، على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل النبوة وبعدها .

كذلك يرى أن البشر أفضل من الملك ، ولكن لا يجب على المكلف اعتقاد ذلك . وقال : إن الرضا غير الإرادة . إلى آخر ما نقله عنه ولده عبد الوهاب في طبقاته (٢) .

وفاته .

توفي - رحمه الله تعالى - ليلة الاثنين ثالث جمادى الآخرة سنة ست وخمسين وسبعمائة بالقاهرة ، ودفن بقرافة باب النصر - نغمده الله بواسع رحمته (٣) .

تاج الدين السبكي (الابن) :

هو : عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى ابن تمام السبكي .

ولد بمصر سنة ٧٢٧ هـ على ما ذكره جمهور المؤرخين . على أن ابن حجر وابن تفرى بردي يرجحان أنه ولد سنة ثمان وعشرين . ويرى الزيندي في تاج العروس أن

(١) انظر : طبقات الشافعية للسبكي > ١٠ ص ٢٢٦ وما بعدها .

(٢) راجع الطبقات > ١٠ ص ٢٩٤ - ٢٩٥ > ١ ط عيسى الحلبي .

(٣) راجع في ترجمته : البداية والنهاية (٢٥٢/١٤) البدر الطالع (١/٤٦٧) (

بغية الوعاة (١٧٦/٢) تذكرة الحفاظ (١٥٠٧/٤) طبقات القراء لابن الجزري

(١/٥٥١) مفتاح السعادة (٢/٣٦٣) النجوم الزاهرة (١٠/٣١٨) طبقات

ابن السبكي (١٠/١٢٩) وما بعدها .

ولادته كانت سنة تسع وعشرين وسبعمائة (١) . . .

تسماته وطلبه للعلم :

لقد نشأ تاج الدين السبكي في بيت يروج بالعلم والمعرفة ، فحفظ القرآن الكريم ، وتلقى عن والده أصول العربية ، والعقيدة والفقه وغير ذلك من العلوم التي كان والده مرجعاً لطلاب عصره فيها .

ولم يكف ابن السبكي بالتلقي عن والده ، وإنما اتجه إلى الاستفادة من كبار العلماء في عصره ، مثل : ابن الشحنة ، ويونس الديوبندي ، ويحيى بن المصري ، وعبد المحسن الصابوني ، وابن سيد الناس وغيرهم .

وكما تولى والده منصب قاضي قضاء الشام رحل معه إلى دمشق سنة تسع وثلاثين وسبعمائة ، فسمع من علمائها : مثل ابن أبي اليسر ، وابن تمام ، والمزني ، والذهبي ، وأثير الدين أبي حيان وغيرهم .

قال السبكي عن نفسه في طبقاته عند ترجمته لشيخه المزني :

« وكنت أنا كثير الملازمة للذهبي ، أمضى إليه في كل يوم مرتين : بكرة والعصر ، وأما المزني فما كنت أمضى إليه غير مرتين في الأسبوع ، وكان سبب ذلك أن الذهبي كان كثير الملاطفة والمحبة في ، بحيث يعرف من عرف حاله معه أنه لم يكن يحب أحداً كحبيتي ، وكنت أنا شاباً ، فيقع ذلك مني موقفاً عظيماً... (٢) ، ثم يقول :

« شغل مرة مكان بدار الحديث الأشرفية ، فنزلتني فيه ، فعجبت من ذلك ، فإنه كان لا يرى تنزيل أولاده في المدارس ، وها أنا لم آل في عمري فقاهة في غير دار الحديث ، ولا إعادة عند الشيخ الوالد ، وإنما كان يؤخرنا إلى وقت استحقاق التدريس - على هذا بابنا رحمه الله - فسألته فقال :

(١) تاج العروس للزبيدي (من ب ك) الدرر الكامنة (٢/٢٥٠) (التهلج الصافي لابن تغري بردي (١/٣٦٠) النجوم الزاهرة (١١/١٠٨) . . .

(٢) طبقات ابن السبكي (١٠/٢٩٥) :

ليقال : إنك كنت فقيهاً عند المزي ، ولما بلغ المزي ذلك أمرهم أن يكتبوا
اسمى في الطبقة العليا ، فبلغ ذلك الوالد فأنزعج وقال : خرجنا من الجدل إلى اللعب ،
لا والله ، عبد الوهاب شاب ، ولا يستحق الآن هذه الطبقة . اكتبوا اسمه مع
المبتدئين . فقال له شيخنا الذهبي : والله هو فوق هذه الدرجة ، وهو محدث جيد ،
فضحك الوالد وقال : يكون مع المتوسطين (١) .

مكانته العلمية :

كان لنبوغ السبكي المبكر أثره البالغ في لفت أنظار الناس إليه ، وتولية المناصب
العلمية ، فقد أجازاه شمس الدين ابن التقيب بالإفتاء والتدريس ، وغمره لم يتجاوز
السابعة عشرة من عمره .

وقال عنه الحافظ شهاب الدين بن حجرى :

« حصل فنوناً من العلم : من الفقه ، والأصول ، وكان ماهراً فيه ، والحديث ،
والأدب ، وبرع وشارك في العربية ، وكان له يد في النظم والنثر ، جيد البديهة ،
ذا بلاغة وطلاقة لسان ، وجرأة جنان ، وذكاء مفرط ، وذهن وقاد (٢) . »

كما كان عالماً بعلم الكلام ، ويناقش قضايا العقيدة ، وخلافات علم الكلام بوجه
علم . وعقد فضلاً خاصاً للحديث عن الإيمان والإسلام والإحسان ، وزيادة الإيمان
ونقصانه ، والقدر خيره وشره .

كما كانت له دراية بمعرفة الحوادث التاريخية وسير الرجال والتاريخ الإسلامى .
والعلوم اللسانية : من النحو والصرف والبلاغة والعروض ، وغريب اللغة ،
والأدب ، وخاصة بالشعر العربى وفنونه المختلفة .

وبالإضافة إلى ذلك فقد أهتم السبكي ببعض العلوم أكثر من اهتمامه
بالبعض الآخر :

(١) فقد أهتم بدراسة الفقه ؛ لما للفقهاء فى ذلك الوقت من مكانة ؛ حاجة
الناس إليه ؛ ولتصدر مناصب الفتيا والقضاء .

(١) المرجع السابق .

(٢) نقله ابن حجر فى الدرر الكامنة (٢/٤٢٥) .

لذلك نراه يملأ طبقاته الكبرى بالكثير من المسائل الفقهية ومناظراته فيها .
(ب) كما اهتم بعلم أصول الفقه ، لئلا يله من عظيم الأثر في تربية ملكة
الاجتهاد لدى الفقيه ، يدل على ذلك مؤلفاته المتعددة فيه كما سيأتي .

(ج) كذلك أولى علم الحديث أهمية كبرى ؛ فروى الستة عن حفاظ عصره ؛
واهتم بالجرح والتعديل ؛ وتقد الرجال ؛ ووضع في ذلك قواعد استدرك بها على
من سبقه .

فقال في ترجمة أحمد بن صالح المصري :

« الصواب عندنا أن من ثبتت إمامته وعدلته ؛ وأكثر مادحوه ومزكوه ؛
وندر جارحه ، وكان هناك قرينة دالة على سبب جرحه : من تعصب مذهبي
أو غيره ، فإننا لا نلتفت إلى الجرح فيه ، ونعمل فيه بالعدالة ، وإلا فتحنا هذا
الباب ، أو أخذنا بتقديم الجرح على إطلاقه لما سلم لنا أخذ من الأئمة ، إذ ما من
إمام إلا وقد طعن فيه طاعنون ، وهلك فيه مالكون . »

وقد تولى الإمام السبكي مناصب عديدة : من التدريس ، والقضاء وغير ذلك .
فقد تولى التدريس في العزيزية ، والمادلية الكبرى والغزالية ، والندراوية ،
والشاميتين ، ومشيخة دار الحديث الأشرفية ، كما تولى تدريس الشافعي بمصر ،
والشيخونية ، والميعاد بالطالغ الطولوني .
كما تولى الخطابة في الجامع الأموي بدمشق ، وقضاء الشام سنة ست وخمسين
وسبعمائة .

وهكذا ظل تاج الدين السبكي ينتقل بين وظائف الدولة حينئذ ، حتى طارت
شهرته في كل الأقطار الإسلامية ، وأصبح عمدة الناس في الفتيا ، وكان أهل مصر
يرسلون إليه يستفتونه في كثير مما يعرض لهم من أمور .

مذهبه وعقيدته :

من خلال دراستنا لحياة ابن السبكي تبين لنا أنه كان شافعي المذهب ، وألف
فيه الكثير ، وجمع فتاوى والده ، وله كثير من المسائل التي تفرد فيها برأى خاص .

أبو ترجيح لبعض الآراء على البعض الآخر ، يلاحظ ذلك من طالع في كتابه :
« الطبقات الكبرى » .

كما كان أشعري العقيدة ، يناقش قضاياها ، ويتحدث في خلافيات علم الكلام ،
وقد ذكرنا في مكانه العلية أنه عقد فصلاً خاصاً للحديث عن الإيمان والإسلام
والإحسان ، وأن الإيمان يزيد وينقص ، كما تحدث عن القدر خيره وشره .

مصنفاته :

لناج الدين السبكي العديد من المصنفات في العلوم العقلية والمقلية ، الأمر الذي
يدل على سعة اطلاعه ، وغزارة علمه ، ورسوخ قدمه .

واليك أمودجاً من مؤلفاته المختلفة :

- ١ - الأشباه والنظائر في الفروع الفقهية .
- ٢ - أوضح المسالك في المناسك .
- ٣ - ترشيح التوشيح . في أصول الفقه .
- ٤ - جمع الجوامع . في أصول الفقه .
- ٥ - رفع الحاجب عن شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول .
- ٦ - الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي .
- ٧ - منع الموانع على جمع الجوامع . تعليق له على كتابه : جمع الجوامع .
- ٨ - الدلالة على عموم الرسالة - جواباً عن أسئلة أهل طرابلس .
- ٩ - الشيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور الماتريدي .
- ١٠ - قواعد الدين وعمدة الموحدين .
- ١١ - الفتاوى .
- ١٣ - طبقات الشافعية : الصغرى والوسطى والكبرى .
- ١٣ - معيد النعم ومبيد النقم .
- ١٤ - رفع الحوية في وضع التوبة .

١٥ - ترجيح تصحيح الخلاف .

١٦ - أحاديث رفع اليدين .

وغير ذلك مما هو مطبوع أو مخطوط ، مما نرجو أن يتتبع به المسلمون في كل مكان .

وفاته :

توفي - رحمه الله تعالى - بعد حياة حافلة بجلالات الأعمال ، ليلة الثلاثاء سابع ذى الحجة سنة ٧٧١ هـ . ودفن بسفح « قاسون » بعد أن بلغ من العمر أربعاً وأربعين سنة مباركة .

رحمه الله رحمة واسعة ، وأسكنه فسيح جناته .

إنه خير مأمول ، وأكرم مسئول (١) .

(١) راجع في ترجمته : البداية والنهاية لابن كثير (٢٩٥/١٤ - ٣١٨)

تاج العروس للزبيدي ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان .

حسن المحاضرة للسيوطي (١٤٨/١) طبعة مصر . الدارس في تاريخ المدارس للنعيمي

(٣٧/١) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر (٤٢٥/٢ - ٤٢٨)

درة الأسلاك في دولة الأملاك لابن حبيب . مصور بدار الكتب المصرية :

شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٢٢١/٦ - ٢٢٢) .

كشف الظنون لحاجي خليفة . فهرس الصهارس للكتاني (٣٧٢/٢) .

المنهل الصافي لابن تغري بردي (٣٦٠/١) مخطوط بدار الكتب المصرية .

التجوم الزاهرة لابن تغري بردي (١٠٨/١١) فهرس دار الكتب المصرية

(تاريخ) فهرس جامعة الدول العربية (تاريخ) الأعلام لخبر الدين الزركلي

(١١٦/٥) مقدمة طبقات الشافعية لابن السبكي بتحقيق محمود محمد الطناحي ،

عبد الفتاح محمد الخلوط عيسى الحلبي .

النسخ

التي اعتمدت عليها في تحقيق الكتاب

لما عهد إلى تحقيق هذا الكتاب من قبل أصحاب « مكتبة الكليات الأزهرية » ،
جزام الله عن العلم وأمله أفضل الجزاء - بحث عن نسخ هذا الكتاب فوجدت له
هذه النسخ :

١ - نسخة مطبوعة بهامش كتاب « نهاية السؤل » للإسنوي بمطبعة التوفيق
الأديبة بمصر .

وهي الطبعة الوحيدة لهذا الكتاب ، وقد نذرت هذه الطبعة منذ فترة طويلة .

٢ - نسخة مخطوطة بقلم معناد في مجلدين بخط محمد علي بن الأجهوري
الشافعي - الجزء الأول ٥٢٧ ورقة ٢١ سطراً - فرغ من كتابتها في صباح يوم
الخميس ٢١ ربيع الأول سنة ١٢٣١ هـ .

والجزء الثاني ٢٥٩ ورقة ٢١ سطراً أيضاً ، ولكن بدون تاريخ وعليها
بعض التعليقات والتملكات .

مودعة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٤٨٤) أصول الفقه .

٣ - نسخة كالسابقة تماماً مودعة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١ م)
أصول الفقه .

٤ - الجزء الأول من نسخة مخطوطة في مجلد بقلم معناد ، بخط العلامة
شمس الدين محمد بن أفضى القضاة أبي عبد الله محمد بن شرف الزرعى الشافعي
المتوفى يوم الاثنين في السادس والعشرين من ربيع الأول سنة ٧٧٩ هـ - فرغ من
كتابتها قبيل ظهر يوم الأحد الثامن من شهر ربيع الأول سنة ٧٥٤ هـ . بهامشها
تاريخ وفاة الناسخ نقلها عن والده شمس الدين محمد الشنير بالعجمي ، ومذيلاً بما
يفيد أن الناسخ المذكور قرأها على والده أفضى القضاة المذكور ، وعلى ظهر الورقة
الأولى خط مكملها تاج الدين ولد المصنف في منتصف ربيع الأول سنة ٧٥٥ هـ .

وبها خروم بين ورقة (٢٩) ومن قبيل الآخر . وبها أثر عرق وتقطيع .
وفولت هذه النسخة على نسخة ولد المصنف بتاريخ جمادى الأولى سنة
١٧٥٤ هـ . كما في آخر الأصل المكمل ، وبها مشها بعض تقييدات ، وعدد أوراقها
٢١٢ ورقة ومسجلتها ٢٣ سطرًا في حجم الربع ، وينتهي هذا الجزء عند الفصل
الثالث ، في المين له ، .

مودعة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٢٠٠) أصول الفقه طلعت .
والكتاب نسخ أخرى مخطوطة بدار الكتب المصرية ، إلا أنها أجزاء متفرقة
وغير كاملة . الأمر الذي جعلني أقصر على هذه النسخ لسلامتها ووقايتها بالفرض .
وبالله التوفيق .

عمل في التحقيق :

لقد اتخذت هذه النسخ الأربع أصلاً للعمل في الكتاب ، وأثبت في الأصل
ما هو الصحيح منها ، وأشرت في الحاشية إلى وجوه الاختلاف بين هذه النسخ .
كما استعنت على تصحيح ما في الكتاب من أخطاء ببعض الشروح الأخرى التي
وضعت على المنهاج ، مثل : « نهاية السؤل » ، للإستوى ، و « مناهج العقول شرح
منهاج الوصول » ، للبدخشي ، و « مهراج المنهاج » ، للجزري وغير ذلك .
كما أتى رجعت إلى ما تيسر لي الاطلاع عليه من الكتب التي رجعت إليها
المؤلفان ، الأمر الذي جعل هذا الكتاب يبدو في صورة واضحة تعين الباحث
على الاطلاع والبحث .

وهذا بحمل ما قمت به من عمل في هذا الكتاب :

١ - تخريج شواهد الكتاب ، من القرآن والسنة ، والشعر ، والآثار المختلفة ،
مع نسبة كل قول لقائله ، أو نقله ، وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية
أو المساعدة .

٢ - تصحيح الالفاظ التي تخالف قواعد الإملاء الحديثة ، بما يوافق آخر
الاصطلاحات الحديثة ، حتى يكثر النفع بهذا الكتاب لدى العامة والخاصة .

٣ - التعريف بالاعلام والكتب التي ترد في الكتاب بالفسر الذي يتفق
وأسلوب التحقيق .

- ٤ - إحالة بعض المسائل النامضة إلى المراجع التي توضحها ، والتي لا يمكن فيها الإشارة السريعة في هامش الكتاب .
- ٥ - ضبط الكلمات الغريبة لغوياً ، والإشارة إلى معانيها ، أو المقصود منها في المقام الذي تذكر فيه إن تعددت معانيها ، وذلك بالرجوع إلى كتب اللغة والمعاجم العربية .
- ٦ - إحالة بعض الفروع الفقهية التي ترد للاستشهاد إلى كتب الفروع الفقهية في المذاهب المختلفة .
- ٧ - التعريف بالفرق وأصحاب الملل والنحل ، التي جاءت في الكتاب بالقدر الذي يتفق وطبيعة التحقيق .
- ٨ - قابلت أصل الكتاب « المنهاج » ، على طبعاته المختلفة وأثبت ما بين هذه المطبعات من فروق .
- ٩ - وضعت عناوين الموضوعات في صلب الكتاب لتعين القارئ على التمييز بينها من أقرب الطرق ، وأجزت لنفسى ألا أضربها بين معقوفين لتعذر ذلك ، وطلباً للاختصار .
- ١٠ - قسمت الكتاب - كما هو في الطبعة الأولى - إلى ثلاثة أجزاء :
الجزء الأول : من أول الكتاب إلى كيفية الاستدلال بالألفاظ .
الجزء الثاني : من أول « الباب الثاني في الأوامر والنواهي » ، إلى آخر كتاب « الإجماع » .
الجزء الثالث : من أول الكتاب الرابع في القياس إلى آخر علم الأصول .
وفيما يلي نموذج للصفحات الأولى والثانية والأخيرة من المخطوطة رقم (٤٨٤) .
وإن لاتوجه إلى الله تبارك وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ،
وأن ينفع به بقدر إخلاصى فيه إنه سميع مجيب .
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

شعبان محمد اسماعيل

الإلهام في شرح المنهاج

تأليف شيخنا العلامة المصطفى السيد محمد بن عبد الله الكافي السبكي المتوفى ١١٥٠ هـ

تأليف

شيخنا الأستاذ العلامة السيد عبد الكافي السبكي المتوفى ١٧٥٦ هـ

ولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ١٧٧١ هـ

تحقيق وتعليق

الدكتور زغبان محمد اسماعيل

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية

كلية التربية بالبيشة، البصرة

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

مستشفى محمد إمامي وأخوه محمد

٩١ - عمارة الصناديق - الأزهر - القاهرة

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظة للناشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . قال الشيخ الإمام العالم العلامة
القدوة المحقق الحافظ شيخ الإسلام ، بقية العلماء الأعلام ، قدوة الأئمة ، آخر
المجتهدين ، حجة الله على العالمين ، سيدنا ومولانا قاضي القضاة تقي الدين أبو الحسن
علي بن عبد الكافي بن علي بن علي بن تمام بن سوار بن سوار بن مسوار الأنصاري .
الجزرجي الشافعي نصر الله وجهه قاضي القضاة بالشام المحروس .

قال رحمه الله تعالى : الحمد لله الذي أسس بنيان دينه على أثبت قواعد ،
وأعلى أعلام ماته ، فخفضت لها أعناق كل جاحد ، وأحكم أصول شريعته فأعيا
تقريرها كل معاند ، ورفع قدر علمائها فعد كل واحد منهم بألف ، كما عد ألف
من غيرهم بواحد ، أحمدته على نعمته التي عمته كل صادر ووارد ، واعترف بالعجز
عن شكره ولا يبلغ معشار عشره حمد كل حامد ، وأستغفره استغفار عبد في بحر
الذنوب راكد ، لا يجد ملجأ من الله إلا إليه ، قد أحاطت به الشدايد ، وقعد له
عدوه بالمرصد ، وسولت له نفسه بالمكيد ، وغلب عليه هواه الفاسد ، وبأدى في
الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين ، وأنت أنت الإله
الواحد ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له توحيداً أنا له في صميم القلب
واجب ، وعليه في الدنيا والآخرة شاهد ، وأصفه بما وصف به نفسه من صفات
الكمال والمحامد ، وأنزعه عن كل مالا يليق بحاله ، وأقدس له عن وضر التشبيه
والتعطيل ما تكنه القلوب من العقائد ، وأستودعه ذلك ليوم لا يجزى فيه ولم
ولا والد ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي قدره على جميع الخلائق صاعداً ،
وشرفه بين البرية ناهداً ، المصطفى من خير القبائل الأماجد ، والمجتبى من خين
البطون الأقارب ، والأباعد ، اللبرأ في نسبه وذاته عن كل شين يتعلق به جاسد ،
المقدم على الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين في جميع المشاهد ، والبعوث
إلى كل أنسى وجنى ، والمنقذ لهم من ربة الشيطان المارد ، الهادي إلى سبيل الرشاد
ولولاه لم يكن أحد منا براشد .

صلى الله عليه وسلم ما سجد لله ساجد ودام في الجنان خالد ، ورضى الله عن أصحابه الذين كل منهم في الله جاهد مجاهد ، وحامى حوزة الدين من كل مارق في الدين مجالد ، الذين قاموا بجملة نبيه في جميع المعاهد ، وشيدوا أركان دينه وحفظوا شرائعه في جميع المصادر والموارد ، وقاموا بأعباء الملة الخفيفة وذبوا عنها كل زائد ، وحوا حماها عن الثغرات ووقفوا عند حدودها تحميلاً للصالح ودرأً للمفاسد ، رضى الله عنهم أجمعين ، وعن جميع علماء المسلمين الذين خلفوا الصحابة والتابعين ، في تمهيد القواعد ، واستخراج الفوائد ، وضبط الأصول الثمور ، وتبيين الأدلة والمقاصد ، والتوسع في علوم القرآن التي يتبها في بحارها كل عالم ناقد ، ومعرفة السنة ، ولا يتخطى بعضها إلا من هو أسعد الليل مكابداً .

وقد تجرد لذلك في المائة الثانية جماعة من العلماء ما منهم إلا من جاهد وجاهد وكرد وأب ونصب واجتهد ، والله لسعيه شاهد ، وكان من أعظمهم منة على من بعده من طلاب الفوائد الإمام الشافعى رضى الله عنه فإن له أجمل العوائد لجمعه بين الحديث والفقه ، وكان غيره يقتصر منهما على واحد ولبنانية كلامه على أصول هو أول من صنفها لما سأله ابن مهدي ، فصنف له الرسالة وكتم فيها من الفوائد ، فهو أول من صنف في أصول الفقه لا يترى في ذلك إلا معانداً (١) .

(١) من المسلم به أن أصول الفقه باعتباره قواعد ونظريات وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة بوجه عام ، نشأ في عصر الصحابة - رضى الله عنهم - حيث كان مصاحباً للفقه ، فإن من الصحابة من كان يتصدر للفتيا والقضاء بين الناس ، كعمر ابن الخطاب ، وابن مسعود ، وعلي بن أبي طالب وغيرهم ، وكانوا على دراية تامة بقواعد اللغة العربية ، التي نزل بها القرآن الكريم ، وبأسباب النزول ، وبالناسخ والمنسوخ . والمطلق والمقيد ، والعام والخاص ، وسائر المباحث التي تكفل بيانها علم أصول الفقه ، فيما بعد . وهكذا كان لسلك إمام من الأئمة المجتهدين قواعد وأصوله التي يسير عليها في اجتهاده ، إلا أنه كان هناك خلاف حاد بين اتجاه أهل الحديث بالحجاز ، وأهل الرأي بالعراق ، حتى أخذ كل فريق في الطعن على طريقة الفريق الآخر ، فأهل الرأي يعميون على أهل الحديث الإكثار من الرواية التي تدل على عدم الفهم والتدبر ، كما أن أهل الحديث يعميون على أهل الرأي بأنهم يأخذون في دينهم بالظن ويحكمون العقل في الدين .

فائدة علم الأصول

وإن علم أصول الفقه وهو من أعظم العلوم ثلاثة أصناف : عقلية محضة كالحساب والهندسة والتجوم والطب ، ولفوية كعلم اللغة والنحو والتصريف والعروض والقوانين والبيان . وشرعية وهي علوم القرآن والسنة وتوابعهما .

ولا ريب في أن الشريعة أشرف الأصناف الثلاثة في الوسائل والمقاصد ، وأشرف العلوم الشرعية بعد الاعتقاد الصحيح ، وأنفعها معرفة الأحكام التي يجب للعبود على العابد . ومعرفة ذلك بالتقليد ونقل الفروع المجردة تستفرغ جوامع الذهن ، ولا ينشرح الصدر له لعدم أخذه بالدليل ، وأين سماع الخبر من المشاهد ، وأين أجر من يأتي بالعبادة لفتوى إمامه أنها واجبة أو سنة ، من الذي يأتي بها وقد تلجج

وظهر المتعصبون لكلا الفريقين ، فانسح الخلاف واحتدم النزاع ، حتى قبض الله لهذه الأمة من أخذ بيدها إلى الطريق السوي ، وبين القواعد والقوانين التي يحتسك إليها الجميع ، وهو الإمام الشافعي رضي الله عنه - بعد أن كتب له الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي التوفى سنة ١٩٨ هـ . وهو أحد أئمة الحديث في الحجاز ، أرسل إلى الإمام الشافعي أن يضع له كتاباً يبين فيه معاني القرآن ، ويجمع قبول الأخبار فيه ، وحجة الإجماع ، وبيان التامخ والمتمسوخ من القرآن والسنة ، فوضع له كتاب « الرسالة » .

قال علي بن المديني : قلت لمحمد بن إدريس : أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه ، فقد كتب إليك يسألك وهو متشوق إلى جوابك ، قال : فأجابه الشافعي . وأرسل الكتاب إلى الإمام ابن مهدي مع الحارث بن سريج التتال الحوارزمي ، ثم البغدادي ويسبب ذلك سمي التتقال .

وعلى ذلك يتبين عدم صحة ما ينقله بعض العلماء من أن هناك من سبق الإمام الشافعي في التأليف في علم الأصول ، كالإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين ، المتوفى سنة ١١٤ هـ . وكالإمامين أبي يوسف ، ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنهم . فإن هذا من قبيل القواعد والمناهج التي كان يسير عليها

صدره عن الله ورسوله بأن ذلك دينه ، تالله إن أجر هذا الزائد ، وهذا لا يحصل إلا بالاجتهاد ، ولا يكمل فيه إلا الواحد بعد الواحد ، وكل العلماء في حضيض عنه إلا من تغفل بأصل الفقه ، وكرع من مناهله الصافية بكل الموارد ، وسبج في بحره ودرى من الإله ، وبات يعمل به وطرفه ساجد ، وإن لم أزل منذ نشأت محباً في هذا العلم مولعاً بالبحث فيه مع كل رائد .

وقد أكثر الناس من التصنيف فيه ، فكم من تصنيف فيه مسوط ومختصر وناقص وزائد . ومن أحسن مختصراته (كتاب المنهاج في الوصول إلى علم الأصول) الذى صنفه القاضى الفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوى رحمه الله . فلقد أحسن فيه للمعاند ، وقد قرىء على مرات كثيرة من جماعات حتى سمعت أقرأه من كثرة الموارد ، وانتشرت طلبته فلم أقتنع من واحد . وفى هذا الوقت شرع فى الاشتغال به ولدى أبو حامد (١) أعطاه الله من خير الدنيا والآخرة ما هو

الأئمة ، والتى سبق أن أشرنا إليها ، وأنها كانت موجودة حتى فى عصر الصحابة رضی الله عنهم .

فالتحقيق أن أول من ألف فى ذلك كتاباً مستقلاً متظاملاً هو الإمام الشافعى رضی الله عنه ، كما قال الإمام السبكي وكما هو المتفق عليه بين الأئمة .

راجع : الخطيب البغدادي ٢ / ٦٤ - ٦٥ ، معجم الأدباء ٦ / ٧٨٨ ، رسالة الإمام الشافعى بتحقيق الشيخ أحمد شاكر من ٩٦ ، ٤١٨ ، ٥٧٣ ، ٦٢٥ ، ٩٠٧ ، مناقب الإمام الشافعى للرازي ص ٢١ . الفهرست لابن التديم ص ٢٨٦ ، الشيعة وفنون الإسلام ص ٥٦٥ ، عقيدة أهل الشيعة فى الإمام الصادق ص ٢٩٢ ، الشافعى للشيخ أبى زهرة ص ١٧٩ ، أصول الفقه - نشأته وتطوره - للدكتور شعبان محمد إسماعيل ص ٢٣ - ٣٥ .

(١) هو : بهاء الدين أبو حامد : أحمد بن على السبكي ، كان صاحب يد طولى فى علوم اللسان العربى ، والمعانى . والبيان ، وأسند إليه إفتاء دار العدل ، وقضاء العسكر ، وقضاء الشام ، وخطابه جامع ابن طولون . توفى سنة ٧٧٣ هـ .

مقاصده وزاده مما ليس في حسابه كل خير ، إنه الكريم الماجد . فأحييت أن أضع
له شرحاً ليتفهم هو وغيره به إن شاء الله .

وعسى دعوة من أخ في الله تنفعني وأنا في القبر راقد . وسميته : (الإبهاج في
شرح المنهاج) وأخذت هذا الاسم من قول ذي الرمة :

يزداد العين إبهاجاً إذا سمرت ومخرج العين فيها حين يلتفت

وذلك من قصيدته التي قرأتها على أبي محمد الحسن عبد الكريم سبط زيادة في
في سنة سبع وسبعمائة عن عيسى بن عبد العزيز بن عيسى ، قال أخبرنا السلفي ،
قال أخبرنا جعفر السراج ، قال أخبرنا الحسن بن علي الجوهري ، قال قرأت على
أبي الحسن علي بن عيسى الرمانى ، قال سمعت ديوان ذي الرمة على أبي بكر بن دريد
عن أبي حاتم عن الأصمعي ، عن أبي عمرو بن العلاء عن ذي الرمة واسمه غيلان
ابن عتبة العدوي .

فإن قلت : قد عظمت أصول الفقه وهل هو إلا نبذ جمعت من
علوم متفرقة ، نبذة من النحو ، وهي الكلام في معاني الحروف التي يحتاج إليها
الفقيه ، والكلام في الاستفتاء ، وما أشبه ذلك ، ونبذة من علم الكلام ، وهي
الكلام في الحسن والقيح ، والكلام في الحكم الشرعي وأقسامه ، وبعض الكلام
في النسخ وأفعاله ونحو ذلك ، ونبذة من اللغة وهي : الكلام في معنى الأمر
والنهي ، وصيغ العموم ، والمجمل والمبين ، والمطلق والمقيد ، وما أشبه ذلك ،
ونبذة من علم الحديث وهي الكلام في الأخبار . والعارف بهذه العلوم لا يحتاج
إلى أصول الفقه في الإحاطة بها ، ولم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع
وهو من أصول الدين أيضاً ، وبعض الكلام في التماس والتعارض مما يستقل به
الفقيه فصارت فائدة الأصول بالذات قليلة جداً بحيث لو جرد الذي يفرد به ما كان
إلا تيسيراً .

قلت : ليس كذلك ، فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب
لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون ، فإن كلام العرب متسع جداً والنظر فيه
متشعب ، فكاتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها للظاهرة دون المعاني الدقيقة التي
تحتاج إلى علم الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي . مثاله : ودلالة صيغة
« افعل » على الوجوب « ولا تفعل » على التحريم وكون كل وإخوانها للعموم ،
يدوما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنه من اللغة لو فتمت كتب اللغة لم يجد فيها شفاء

في ذلك ولا تعرضاً لما ذكره الأصراون ، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء ، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم ، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب ، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو ، فهذا ونحوه مما تكمل به أصول الفقه ، ولا ينكر أن له استمداداً من تلك العلوم. ولكن تلك الأشياء التي استمدتها منها لم تذكر فيه بالذات بل بالعرض ، والمذكور فيه بالذات ما أشرنا إليه مما لا يوجد إلا فيه ، ولا يصل إلى فهمها إلى من يلتفت به .

فإن قلت : قد كانت العلاء في الصحابة والتابعين وأتباع التابعين من أكبر المجتهدين ، ولم يكن هذا العلم حتى جاء الشافعي وصنف فيه ، فكيف تجعله شرطاً في الاجتهاد ؟

قلت : الصحابة ومن بعدهم كانوا عارفين به يطابعهم كما كانوا عارفين النحو بطابعهم قبل مجيء الخليل وسيبويه ، فكانت ألسنتهم قوية ، وأذهانهم مستقيمة ، وفهمهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد ، لأنهم أهله الذي يؤخذ عنهم ، وأما بعدهم فقد فسدت الألسن وتغيرت الفهوم فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو .

شروط المجتهد

واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء :

(أحدها) التأليف في العلوم التي يتهدب بها الذهن كالعربية وأصول الفقه وما يحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن عن الخطأ بحيث تصير هذه العلوم ملكة الشخص ، فإذا ذكبت بفهمه لدلالات الألفاظ من حيث هي ، وتحريره تصحيح الأدلة من فاسدها والذي لشير إليه من العربية وأصول الفقه كانت الصحابة أعلم به منا من غير تعلم . وغاية التعلم منا أن يصل إلى بعض فهمهم وقد بخطيء وقد يصيب .

(الثاني) الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالف لما أو موافق .

(الثالث) أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة

يفهم منها مراد الشرع من ذلك ، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به ، كما أن من عاشر ملكاً ومارس أحواله وخبر أموره إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها ، وإن لم يصرح له به ، لكن بمعرفة بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية ، فإذا وصل الشخص إلى هذه الرتبة وحصل على الأشياء الثلاثة فقد حاز رتبة الكاملين في الاجتهاد ، ولا يشترط العلم بأحوال الرواة من حيث هو ، فإن الصحابة كانوا مجتهدين ولم يحتاجوا إلى ذلك وإنما الذين بعدهم يحتاجون إلى ذلك في إيقاع الاجتهاد لا في حصول الصفة لهم ، وذلك العلم بمواقع الإجماع والاختلاف ، وكان محل الكلام على هذا في أواخر الكتاب ولكننا نعلمناه هنا (١) .

ومن المعلوم أن الصحابة كانوا أكل الناس في هذه الأشياء الثلاثة ، أما الأول ، فطبائعهم ، وأما الثاني والثالث ، فلشاهدتهم الروحي ومعرفتهم بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم .

ولما كان الفقه مستنداً إلى الكتاب والسنة ويحتاج الفقيه في أخذه منهما إلى قواعد ، جمعت تلك القواعد في علم وسميت (أصول الفقه) وهي تسمية صحيحة مطابقة لتوقف الفقه عليها ، وتلك القواعد منها ما لا يعرف إلا من الشرع ، ومنها ما يعرف من اللغة بزيادة على ما تصدى له النحاة واللغويون . فالذي لا يعرف إلا من الشرع إثبات كون الخبر الواحد حجة ، وكون الإجماع حجة ، والقياس حجة ، وكثير من المسائل التي تذكر فيه . والذي يعرف من اللغة ، ما يذكر فيه

(١) ما ذكره الشارح هنا هو نبذة سريعة وبمجملة عن شروط المجتهد ، ولكن البيضاوي عقد للاجتهاد باباً خاصاً في الكتاب السابع من كتاب المنهاج ، ذكر فيه اجتهاد الرسول ﷺ - وموقف العلماء منه ، وكذا اجتهاد الصحابة - رضى الله عنهم - في حضرته - ﷺ - أو في غيبته ، وشروط الاجتهاد ، وحكمه ، والأمور التي يجرى فيها الاجتهاد وغير ذلك . فليراجع تفصيل ما أجمله الشارح في أواخر الكتاب . وبالله التوفيق .

لام ونحوه فاقضاه انجرار الكلام

الله تعالى ، وذلك في يوم الاثنين
مهاة . وإلى الله أتضرع ، وأنا

الكتاب

، : أي تطهر ، ومن أسمائه تعالى
تأق وهي أشهر وكان (س) (١)
ل وينسكونها وهو الطهارة ، سمي
الرسول عليهم السلام ، والأرض
الذنوب لتطهيره من الكفار
مك إن جعلت اللام زائدة أو
يس الله تنزيهه من كل ما يليق
بكاله سبحانه وتعالى ، فنزّهه عن كل وصف يدركه حس أو يصوره خيال وعم ،
أو يختلج به ضمير ، ونزّهه عن كل ما نسبته إليه المبطلون من الشركاء والأنداد

(١) هكذا في جميع النسخ ؛ ويقصد بذلك « سيويوه » وهو : عمرو بن عثمان
ابن قنبر الحارثي ، الملقب « سيويوه » ، إمام النحاة ، وأول من بسط علم النحو —
.ولد في إحدى قرى « شيراز » ، وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد ففانقه ، وصنف
كتابه المسمى « كتاب سيويوه » ، في النحو . لم يصنع قبله ولا بعده مثله . توفي
بالأهواز سنة ١٨٠ هـ . (راجع : القاموس المحيط — فصل القاف باب السين ،
وفيات الأعيان ١/٣٨٥ ، تاريخ بغداد ١٢/١٩٥ ، الإعلام لتزركلي ٥/٢٥٢) .

(٢) آية (٣٠) من سورة البقرة وتامها : « وإذ قال ربك لللائكة إني
جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون) .

والصاحبة والأولاد وعن كل حال لسه إليه أهل الضلال بما يشير إلى نقص أو
يوهى إلى عيب .

ولولا ما وقع فيه أهل الكفر والضلال من ذلك لكان الأدب بنا تنزيهه عن
أن تنطق بنفي ذلك عنه ، لأن نفي الوجود يكاد يوهى بإمكان الوجود ، وتطرق العيب
والنقص إليه محال لا يحظر بالبال تصوره ، فضلا عن كونه ينفيه ويقدره . وقولنا
تنزيهه عن كل ما لا يليق بكاله عبارة محررة أولى من قول من يقول : بأوصاف
السكّال ، فإن أكثر ما يتصور الناس من أوصاف السكّال ما هو كمال لأنفسهم ،
كعلمهم وسممهم وبصرهم ، والله تعالى منزّه عنها ، فإن صفاته تعالى لا تشبه صفات
البشر ، وعلوه وسمعه وبصره مبين لسممهم وبصرهم وعانهم ، فتزيه كثير من
الجهال يحتاج إلى تنزيه . وجماع التقديس أن تقدسه عن الشركاء والإضداد والظير
والولد ، وإحاطة الأبصار والحاجة إلى غيره وغير ذلك مما يستحيل عليه . وأكثر
الناس يعتقدون أن معنى القدوس الطاهر ، ولا شك أنه يدل على ذلك ولكنه ليس
كل معناه فإن بناء طاهر لازم ، وقدوس مأخوذ من فعل متعد فمعناه مطهر بكسر
الهاء ، أى أنه تعالى مقدس لنفسه بإخباره عنها بالتوحيد والإجلال والإكرام ،
واستحالة النقائص عليه وعجز الأوهام عنه ، وخالق الأدلة على ذلك ومقدس
لخالقه عن اعتقادهم فيه ما لا يليق بذاته ، والأول صفة ذات والثاني والثالث صفتا
فعل . وعن ابن عباس وقتادة : القدس الذى منه البركات .

إذا عرفت ذلك فتقوله قدس ، لا يجوز أن يكون مطاوعاً لتقدس ، فإن المطاوع
شرطه التأثر مثل كسره فتكسر ، وذلك مفقود هنا . والتقديس هنا مثل التصديق
في أن المراد منه الإخبار عن الصدق ، فلا يأتي منه مضارع لكن يصح
استعمال قدس لموافقة المجرد . وقال الرازي « الحمد لله العلي القادس ، ومن جملة
معاني تفعل أن يوافق المجرد . وإن لم ينطق بالمجرد هنا في الفعل ، وقد قال القرافي
في قوله تبارك وتعالى أن معناه قدس ، وللصنف في القرآن أسوة في استعماله
تقدس . وكذلك السهبلى — وهو من المتقين في العلم — وقع في كلامه قدس
سبحانه عن مضاهاة الأجسام ، وقدوس مثل سبوح كان (س) (١) يفتح أولها ،

(١) هكذا بالأصل والمقصود به « سيبويه » كما تقدم . وانظر التاموس فصل

السين باب الحاء .

والشهور الضم فيهما ، والتسبيح التنزيه ، ولم يرد السبوح في القرآن ولا في حديث أبي هريرة ولكن جاء التسبيح . واختلف العلماء هل كونه سبوحاً قدوساً يرجع إلى معنى خاص يسمى قدساً وسبحة أو وضعه بذلك يرجع إلى نقي محض وتنزيه عن النقائص . ومعنى ذلك أنه هل هو صفة ثبوتية أو سلبية .

وقوله (تمجد) الكلام فيه كالكلام في تقدس ، وهو مأخوذ من اسم المجيد ، وقد نطق به القرآن والسنة ، وأجمعت الأمة عليه . والمجد معناه الشرف والعظمة والكثرة والارتفاع ، سمي تعالى بذلك لكثرة جلاله وشرفه وعلوه بما يخرج عن طرق البشر . واختلف العلماء هل هو صفة خاصة كالعلم والقدرة ، أو هو عبارة عن استجاء صفات المعالي ووجوه نقي النقائص ، فلا كمال لإله ، ولا نقص إلا وهو منزه عنه .

وقوله (بالعظمة والجلال) متعلق بتمجد ، واسم العظيم فطلق به القرآن والسنة . وهو تعالى عظيم في ذاته وصفاته وقهره وسلطانه ، فكل عظيم بالنسبة إلى عظمته . عدم محض ، واسم الجليل لم يرد في القرآن ولا في حديث أبي هريرة ، لكن في الحديث « إن الله جميل يحب الجمال » (١) وورد أيضاً في بعض طرق أبي هريرة .

ولما كان تعالى كاملاً في ذاته وصفاته وأفعاله وصف بالجمال ، وهو تعالى مقدس عن الصورة وعن الصفات البشرية .

ومشاهدة صفة الجمال تثير المحبة ، ومشاهدة صفة الجلال تثير الهيبة ، والعظمة تثير الهيبة أيضاً ، فلماذا قرن المصنف العظمة بالجلال لتقيده معنى زائداً على الجلال ، فالباء يحتمل أن تكون بمعنى « في » ، أي تمجد في عظمته وجلاله ، فارتفع بهما على كل عظيم وجليل ؛ ويحتمل أن تكون السببية . على معنى أنه ارتفع بعظمته وجلاله

(١) ولفظه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم — قال : « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر . فقال رجل : إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ، وأعله حسنة ، فقال : إن الله تعالى جميل يحب الجمال ، . رواه مسلم .

على كل شيء ، فلا شيء إلا وهو دون مجده تعالى ، وهو تعالى مجيد بذاته ، عظيم بذاته ، فليس المعنى أن بعض الصفات أثر في بعض ، وإنما لما كانت هذه الصفات تشير إلى مجموع معان وملاحظة كل منها يوجب العلم بالسكّال بها حسن ذلك كله .

(وتنزه من تفرد بالقدم والسكّال) التنزيه بمعنى التسريح ، وقد ورد مصرحاً به في الحديث أنه كان يصلى من الليل فلا يمر بآية فيها تنزيه لله إلا نزهه ، وأصل النزهة البعد ، وتنزيه الله تبعيده عن مالا يلبق به ، ولا يجوز عليه ، فمعنى تنزهه بعد . والتفرد الانفراد ، يقال تفرد به وانفرد به واستفرد به بمعنى واحد . والقدم وجود لا أول له ، وكل شيء سوى الله وصفاته فهو حادث لوجوده أول . وصفاته لا يقال فيها إنه غيره ، والسكّال المطلق ليس إلا الله تعالى ، فهو الكامل في ذاته وصفاته وأفعاله ، وكل ما سواه مفتقر إليه ، والافتقار ينافي السكّال ، فله حدوثه عن العدم وغير ذلك مما للخلق من صفات النقص .

(عن مشابهة الأشباه والأمثال ومصادمة الحدوث والزوال) هذا متعلق بقوله « تنزه ، وأما تقدس : فإما أن يجعل كلاماً تاماً ، وإما أن يجعل من باب التنازع ، ويضمر في تقدس كما ذكره هنا ، والمشابهة المشاكلة ، والشبه والشبه والشبه بمعنى واحد ، وهو ما يشبه الشيء ، وبينهما شبه بالتحريك ، وكل منها يجمع على أشباه ، والمثل والمثل كالشبه والشبه وهو ما يساوى الشيء ويقوم كل منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيته ، كالأجسام متساوية في الجسمية ، وإن اختلفت بالألوان والأشكال وغيرها من الأعراض ، واختلافها بذلك لا يخرجها عن الغمائل في الحقيقة ، وهذا حقيقة المثليين ، وبه زول شبهات يوردها المجسمة وكثير ممن وقع في التشبيه ظاناً أنه سالم منه . والمصادمة المماسية ، والمراد بها هنا الإلتصاق والحقاق ، والحدوث وجود مسبق بعدم ، فهو ضد الأزلية ، والزوال طرمان العدم ، وهو ضد الأبدية ، والأزلية والأبدية واجبان لله تعالى ، لأنه يقال واجب لذاته يستحيل عليه العدم لا أولاً ولا آخرأ .

(مقدر الأزواق والآجال ومدير الكائنات في أزل الأزال) هذا مما لا يحججه . مسلم ولا كافر ، تفرد الرب سبحانه وتعالى به وما فيه من عظيم العلم والقدرة . والموتى والأزل المقدم والأزل القديم ، وأصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ،

ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا باختصار قالوا يزلى ، ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلوا كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يزن أذن . وقوله: أآزال على سبيل المبالغة في اللفظ .

، والشهادة قيل السر والعلائية ، وقيل
دوما شهدوا ، وقيل الغيب المدوم
والكبير الكامل في ذاته وصفاته ،
سم الباء . والمتعال : المستعلى على كل
عنها .

، ويشكره على ما عمننا من الأنعام
فعال ، ولا يكون إلا بالقول سواء
اصلا منه إلى غيره ، والثاني شكر ،
بينه وبين الحمد عموم وخصوص من
بهيل ، وهو أن الحمد يشترط فيه أن
ات المحموده صفات كمال ، ولهذين
والمستحق الحمد على الإطلاق ،
، وإن كان فيها نقص ما ، والإتيان
ن جميع الخلائق حامدون وليست
لك ، فينبغي أن يكون مقصوده
م من التأكيد ويقيد كثرة لفضل في
وفضل الله هكذا هو . وفي دعنا ، ضمير

محل رفع ، وقد قدمنا أن بين الحمد والشكر عموماً من وجه وأنها يتفقان فيما كان
منه فيسمى حمداً وشكراً ، وقد استعمل المصنف هذا الحمد على ما هومته ، واستعمل
الشكر بالقول فتوافقاً في هذا المحل وإن تغاير في وصفهما . والفضل من قوله
(وايايألوا الله من فضله) (١) ومن قوله (وكان فضل الله عليك عظيماً) (٢)

والأفضال: الإحسان والتفضل ، وقد استعمل الفضل على خلاف النقص فيكون الثناء عليه حمداً مابيناً للشكر ، لكنه ليس المراد هنا لقوله المترادف المتوال، فإنهما يقتضيان الوصول إلى الغير .

ونصلي على محمد الهادي إلى نور الإيمان في ظلمات الكفر والضلال) معنى نصلي هنا نطلب الصلاة من الله تعالى ، لأن النبي ﷺ سئل كيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا اللهم صل على محمد ، وعلى آل محمد ، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم . إنك حميد مجيد ، وبارك على محمد وعلى آل محمد ، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين ، إنك حميد مجيد» (١) ومعنى نطلب إنشاء الطلب ، وكذلك نحمد معناه إنشاء الحمد، وليس معناه الخبر ، فعطف إنشاء على إنشاء ، ووصفه ﷺ بالهداية لقوله تعالى (وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم) (٢) وبين الهداية والضلال والنور والظلمات، والإيمان والكفر ما لا يخفى من الطباق .

(وعلى آله وصحبه خير صحب وآل) آله ﷺ: بنو هاشم وبني المطلب ، هذا اختيار الشافعي وأصحابه ، وقيل عترته وأهل بيته ، وقيل جميع أمته وهو قول مالك . والصحيح جواز إضافة الآل إلى مضمركا استعمله المصنف . وقال جماعة من أهل العربية: لا يصح إضافته إلا إلى مظهر ، والصحب جمع صاحب ، وهو كل من رأى النبي ﷺ مسلماً ، وقيل من طالت مجالسته ، والصحيح الأول بخلاف التابعي لا يكفي فيه رؤية الصحابي ، والفرق شرف الصحبة وعظم رؤية النبي ﷺ ، وذلك أن رؤية الصالحين لها أثر عظيم فكيف رؤية سيد الصالحين ، فإذا رآه مسلم ولولحظة انطبع قلبه على الاستقامة ، لأنه بإسلامه منتهى القبول ، فإذا قابل ذلك النور العظيم أشرق عليه وظهر أثره في قلبه وعلى جوارحه ؛ وقوله: خير صحب وآل : صحيح لأنه ليس في أصحاب الأنبياء مثل أصحاب نبينا ﷺ . ولأجل السجع قدم الصحب على الآل في الثاني ، وجاء على أحد طريق العرب وهو رد الأول على الثاني والثاني على الأول ، ولولا هذا لقال خير آل وصحب ، فرد الأول للأول ، والثاني للتاني وهما طريقان للعرب جائزان .

(١) رواه مسلم وأحمد من حديث أبي سعيد البدرى

(٢) سورة الشورى (٥٢) .

(وبعد فأولى ماتهم به الهمم العوالى ، وتصرف فيه الأيام والليالى ، تعلم المعالم الدينية، والكشف عن حقائق الملة الخنيفية، والغوص فى تيار بحار مشكلاته والفرص عن أستار أسرار معضلاته) ، بعد بضم الدال على الصحيح مقطوع عن الإضافة ، أى بعد ماسبق من التقديس والتزيه ، والحمد والصلاة ، والعامل فيه فعل مقدر تقديره أقول ، وهو معطوف بالواو على نحمد ونصلى ، وبعده فعل آخر مقدر تقديره « تنبه » هو معمول القول لأجله دخلت الهاء على « أولى » وفى الفاء فائدة أخرى وهى رفع توهم اضافة بعد الى أولى .

وقوله : بهم بضم الهاء يقال هم بالأمريهم هم أى أرادته ، فأما بكسر الهاء فهو من الهميم وهو الديدب ، والهمم جمع همه وهى الواحدة تقول همه مثل جلسة بالفتح للبرة ، وبالكسر لليأة والجمع لها * وإسناد الفعل للهمم وهو فى الحقيقة لقاعنها من باب قولهم « شعر شاعر » والمعلم جمع معلم ، وهو ما جعل علامة للطرق والحدود ، مثل أعلام الحرم ، ومعاله المضروبة عليه ، ويقال المعلم الأثر ، وهو راجع إلى معنى العلامة ، ولا خلاف فى المعنى * والمعالم الدينية الأدلة الشرعية ، وكل ما يهتدى إليها ، وتعلمها تعرفها ، والملة الخنيفية هذه الملة . قال عليه السلام : « بعثت بالخنيفية السهلة السمحة » (١) وسميت خنيفية لأنها على ملة إبراهيم ، والخنيف عند العرب من كان على دين إبراهيم عليه السلام ، وسمى إبراهيم عليه السلام خنيفاً لميله عن دين الصابئة وهم عباد الكواكب ، وسمى أتباعه خفاء لذلك ، وليلهم عن اليهودية والتصرائية ، قال تعالى (ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان خنيفاً مسلماً) (٢) .

وللملة الدين ، والدليل على أن هذه الملة ملة إبراهيم قوله تعالى (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم) (٣) وادعى بعض العلماء أنها موافقة لها فى الأصول والفروع ، والمشهور أنها موافقة لها فى الأصول فقط ، وعلى هذا لا اختصاص

(١) أخرجه الإمام أحمد عن أبى أمامة وعائشة - رضى الله عنهم - .

(٢) سورة آل عمران (٦٧) .

(٣) سورة النحل (١٢٢) .

..الملة إبراهيم بذلك ، لأن دين الأنبياء كلهم واحد في الأصول ، وإنما اختلفت الشرائع في الفروع ، ويكون تسميته هذه الملة خفيفة لمخالفتها ما كان عليه أهل الشرك واليهود والنصارى ، كخالفة إبراهيم من كان في زمانه من الكفار ومصابية ، واتباعه دين الأنبياء قبله وبعده وهو الإسلام ، وحقائقها على هذا أصول الدين ، ولا تشمل أصول الفقه الذي تصدى له ، والمعالم الدينية شاملة له ، وإن جعلنا اسم الملة شاملاً للأصول والفروع ، وكلا الأمرين : أعنى المعالم الدينية وحقائق الملة شاملاً للأصول والفروع فينبرج فيه أصول الفقه الذي تصدى له وهو أحسن ، ليكون مناسبتة للتصنيف الذي تصدى له أكثر ، ويشهد له قوله ﷺ بعث بالحنيفية السمحة ، فإنه يشير إلى الأصول والفروع جميعاً ، ولا يلزم من ذلك موافقتها لشريعة إبراهيم في جميع الأشياء ، بل لموافقتها الأصول سميت بذلك ، وحقائقها على هذا جميع أحكامها ومعانيها وأسرارها ، والضمير في مشكلاته ومعضلاته عائد على الكشف ، لأن الأشكال والأعضاء فيه لا فيها . فإنها بينة جليلة بيضاء نقية إذا ارتفع الحجاب عن الناظر رأها ولا خفاء بحسن استعاراته . وترشيحها في الفصوص في تيار البحار ، والفحص عن أستار الأسرار ، وكمن بحر لا يدرك له قرار ، وسر تنقيب في أستاره الأفكار .

(وإن كتابنا هذا منهاج الوصول ، إلى علم الأصول ، الجامع بين المعقول والمشروع ، والمتوسط بين الأصول والفروع) منهاج : الطريق جعل علماً على هذا الكتاب ، والوصول إلى الشيء إنما يكون عند انتهاء طريقه فقوله . منهاج الوصول معناه الطريق التي يتوصل فيها إلى الوصول إلى علم الأصول ، كما تقول : طريق مكة ، أى المتوصل فيها إلى مكة ، فليس الوصول فيه ولكنه غايته .

وقوله منهاج خبر د إن ، ويجوز إطلاق ذلك على هذا الكتاب بمعناه الأصلي غير علم ، لأن الاشتغال به يوصل إلى ذلك ، وقوله الجامع مخفوض صفة لعلم الأصول ، ولاخفاء في جمعه بين المعقول والمشروع ، فإنه تتج من تكاح نور الشرع لصافي بنات الفكر ، فجاء عريق الاصلة شديد البسالة ، وتوسطه بين الأصول بأى أصول الدين والفروع د وهذا يستمد من الاول ويمد الثاني .

(وهو وإن صغر حجمه ، كبر عليه ، وكثرت فوائده ، وجلت عوائده) .

(٢ - إلهاج ج ١)

قوله: وهو: يعنى هذا الكتاب، وصغر: بضم النين وكذلك كبر بضم الباء لأنه بمعنى عظم ، وأصل كبر بضم الباء لكبر الجنة ، ثم استعمل في كبر المعنى ، وأما كبر السن فلا يقال فيه إلا كبر بكسر الباء ، وراعى المطابقة بين صغر وكبر لتضادهما. واجتماعا لرجوع الصغر إلى الجنة والكبر إلى المعنى ، والعوائد جمع عائدة وهى العطف والمنفعة، يقال هذا أعود عليك من كذا أى أنفع ، وفلان ذو عائدة أى تحلف وتنفع ، وإن هذا الكتاب لكما وصف .

(جمعه رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين ، ونجاتى يوم الدين ، والله تعالى حقيق بتحقيق رجاء الراجين) حقق الله رجاءه . وقوله حقيق بتحقيق: أى خليق له وخليق وجدير وحرى وحر كل ذلك بمعنى واحد وقصد المصنف التجانس بين حقيق وتحقيق وإطلاق ذلك على الله يبنى على أن الأسماء توقيفية أولاً .

تعريف أصول الفقه

(أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها وحال الاستفادة).

هذه العبارة بعينها عبارة تاج الدين الأرموي في الحاصل. ولتقدم مقدمة وهي أنه ينبغي أن يذكر في ابتداء كل علم حقيقة ذلك العلم ليتصورها الذي يريد الاشتغال به قبل الخوض فيه، فمن عرف ما يطالب هان عليه ما يبذل، فلا جرم احتاج إلى تعريف أصول الفقه في أوله، وههنا خمسة أشياء:

أحدها: لفظ أصول الفقه قبل أن يسمى بهذا العلم مركب من مضاف، ومضاف إليه.

والثاني: هذا اللفظ بعد أن سمي به. فإنه صار اسماً للعلم، وكل من المضاف والمضاف إليه بهذا الاعتبار صار كالزاي والذال من زيد لا معنى له، وكل مركب سمي به معنى فقد يتطابق معناه حال التركيب وحال التسمية كعبد الله مسمى به رجل فهو صادق عليه بالاعتبارين، وقد لا يتطابقان كأقف الناقة مسمى به رجل. ولفظ أصول الفقه مما تطابق فيه معناه حال التركيب ومعناه حال التسمية من بعض الوجوه كما سنبينه.

الثالث: معنى أصول الفقه قبل التسمية.

الرابع: معنى أصول الفقه بعد التسمية مع قطع النظر عن أجزاء اللفظ المطلق عليه.

الخامس: معناه بعد التسمية مع الالتفات إلى أجزاء اللفظ المطلق عليه، لأن اللفظ يدل عليه باعتبارين كما قدمناه، فإذا أخذ المعنى بأحد الاعتبارين كان مغايراً له بالاعتبار الآخر، فيصدق على المعنى المذكور أنه إضافي لقبى باعتبارين، لكن صدق اللفظ عليه بالإضافة، إنما هو بطريق المجاز، لأنه أخص من معناه الحقيقي، والحد إنما هو للمعنى دون اللفظ، فالقصور بيان المعاني الثلاثة ويعبر عن المعنى الأول بالإضافي، لأن المعنى مركب من مضاف ومضاف إليه في الذهن.

كما أن لفظه كذلك في اللغتين ، ويعبر عن المعنى الثاني باللقي باعتبار أنه ملقب بهذا الاسم ، فإن اللفظ المركب جعل اسماً عليه ولقباً له ، وعلماً كسائر أعلام الأجناس ، أو أسماء الأجناس ، فإن علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفرادهِ . واسم الجنس الذي يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفرادهِ حتى إذا دخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوي علم الجنس . هذا هو الذي تختاره في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ، ويستتج منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع ، لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد . وجعله اسم جنس أول من جعله علم جنس ، لأنه لو كان علماً لما دخلت عليه الألف واللام ، وكذلك سائر أسماء العلوم من فقه ونحو وغير ذلك . ويعبر عن المعنى الثالث بالإضافي بالاعتبارين كما سبق .

إذا عرفت هذه المقدمة فهمت ثلاثة مباحث :

(أحدها) في تعريف معنى أصول الفقه التركيبي قبل النسمية ، ولا بد في ذلك من تعريف المضاف ، والمضاف إليه ، والإضافة ، لأن العلم بالمركب يتوقف على العلم بالمفرد ، ونبدأ في ذلك بتعريف المضاف ، وليس كما توهم بعض الناس من أنه يعنى بالبداءة بالمضاف إليه ، محتجاً بأن المضاف يتعرف بتعريف المضاف إليه ، لأننا نقول : التعريف تعريف مقابل التنكير ، وهو الذي يكتسبه المضاف من المضاف إليه ، وتعريف مقابل الجهل وهو المقصود هنا ، وهذا لا يكتسبه المضاف من المضاف إليه . فنقول : الأصول جمع وتعريفه بتعريف مفردهِ ، والأصل ما يتفرع عنه غيره ، وهذه العبارة أحسن من قول أبي الحسين ما يبنى عليه غيره ، لأنه لا يقال إن الولد يبنى على الوالد ، ويقال إنه فرعه ، وأحسن من قول صاحب الحاصل : ما منه الشيء لا شراك من بين الابتداء والتبعيض . وأحسن من قول الإمام (١) ، والمحتاج إليه ، لأنه إن أريد بالاحتياج ما يعرف في علم الكلام من احتياج الأثر إلى المؤثر ، والموجود إلى الموجد ، لزم إطلاق الأصل

(١) هو : نجر الدين ، محمد بن عمر الحسين الرازي ، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ صاحب كتاب المحصول ، في أصول الفقه ، وهو الذي يعتبر كتاب « منهاج الوصول » ، لليضاوي ملخصاً له . فكلية « الإمام » ، إذا أطلقت في أصول الفقه ، فالمراد : الإمام نجر الدين الرازي . اهـ . محققه .

على الله تعالى ، وإن أريد ما يتوقف عليه الشيء لزم إطلاقه على الجزء والشرط
واتقاء المانع . وإن أريد ما يفهمه أهل العرف من الاحتياج لزم إطلاقه على
الأكل واللبس ونحوهما . وكل هذه اللوزم مستنكرة . وكل هذه التعريفات
للأصل بحسب اللغة ، وإن كان أهل اللغة لم يذكروها في كتبهم . وهو مما يفهمنا
على أن الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة .

وأما في العرف فالأصل مستعمل في ذلك ، ولم يترك أهل العرف الاستعمال
في ذلك لكن العلماء يطلقونه مع ذلك على شينين أحص منه :
أحدهما الدليل ، والثاني المحقق الذي يشك في ارتفاعه لتفرع المدلول على
الدليل ، والاستصحاب على اليقين السابق .

والفقه تعريفه سيأتي في كلام المصنف . والإضافة تفيد الاختصاص . فإن
كان المضاف اسماً جامداً أفادت مطلق الاختصاص كجحر زيد ، وإضافة
الأعلام ، إذا وقعت من هذا القبيل كقول الشاعر :
علا زيدنا يوم التقا رأس زيدكم

وإن كان المضاف اسماً مشتقاً أفادت الإضافة اختصاص المضاف بالمضاف
إليه في المعنى المشتق منه ، كغلام زيد تفيد اختصاص الغلام بزيد في معنى
الغلامية ، وكانت لذلك وتفيد هنا اختصاص الأصول بالفقه في معنى لفظة
الأصول وهو كون الفقه متفرعاً عنه ، وظهر بهذا أن أصول الفقه بالمعنى التركيبي
ما يتفرع عنه الفقه ، والفقه كما يتفرع عن دليله يتفرع عن العلم بدليله فيسمى كل
منهما أصلاً للفقه ؛ ولا فرق في الأدلة في هذا المقام بين الإجمالية والتفصيلية ،
فإن كلا منهما يتفرع عنه وعن العلم به ، فصار أصول الفقه بالمعنى التركيبي
يشمل أربعة أشياء : الأدلة الإجمالية ، وعليها ، والأدلة التفصيلية ، وعليها .
وهذا ليس هو المصطلح ولا يصح تعريف هذا العلم بمدلول أصول الفقه الإضافي
لأنه أعم منه ، إلا إذا أخذ بعد التسمية كما سيأتي .

(البحث الثاني) في تعريف معنى أصول الفقه اللفظي وهو المصطلح عليه ، ولا
شك أن كلا من الأدلة التفصيلية والعم بها غير داخل فيه . لأن ذلك من وظيفة

الفقيه والخلافي ، فلم يوضع أصول الفقه في الاصطلاح لكل ما يحتاج إليه الفقه ، بل لبعض ما يحتاج ، كدأب أهل العرف في تخصيص الاسماء العرفية ببعض مدلولاتها في اللغة . والأدلة التفصيلية مثل ، أقيموا الصلاة ، ودلالته على وجوب الصلاة ونحو ذلك . ولما استفيد إخراج الأدلة التفصيلية وعليها من الوضع تبقى الإجمالية وعليها ، والمراد بالإجمالية كليات الأدلة ، فإن قوله « أقيموا الصلاة ، ولا تقربوا الزنا ، اقتلوا المشركين » ونهيه ﷺ عن « قتل النساء والصبيان . وإطلاق الرقبة في موضع ، وتقييدها بالإيمان في موضع ، وصلاته ﷺ في الكعبة ، وإجمال الصلاة في الآية المذكورة ، وبيان جبريل لها ، ونسخ التوجه إلى بيت المقدس ، والإجماع على أن بنت الابن لها السدس مع الثلث عند عدم العاصب ، وخبر ابن مسعود في ذلك ، وقياس الأرز على البر . ومرسل سعيد ابن المسيب في النهي عن بيع اللحم بالحيوان ، وقول عثمان في بيع القراء ، والمصلحة المرسله في التترس ، والأخذ بالأخف في دية اليهودي ، والاستحسان في التحليف على المصحف ونحو ذلك ، كلها أدلة معينة وجزئيات مشخصة ، والعلم بها ليس من أصول الفقه في شيء ، وإنما هي وظيفة الفقه . ولهذا الأدلة ، وأمثالها كليات وهي مطلق الأمر والنهي ، والعموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والفعل والإجمال ، والتبيين والنسخ ، والإجماع وخبر الواحد ، والقياس والمرسل ، وقول الصحابي ، والمصلحة المرسله ، والأخذ بالأخف ، والاستحسان عند من يقول به . وهذه الكليات داخلة في الجزئيات . فإن الكلي الطبيعي موجود في الخارج وفي ذهن في ضمن مشخصاته . ففي الأدلة اعتباران :

أحدهما : من حيث كونها معينة ، وهذه وظيفة الفقيه وهي الموصلة القريبة إلى الفقه . والفقيه قد يعرفها بأدائها إذا كان أصولياً ، وقد يعرفها بالتقليد ويتسلها من الأصول ، ثم هو يرتب الأحكام عليها ، فعرقتها حاصله عنده .

والاعتبار الثاني : من حيث كونها كلية ، أعني يعرف ذلك الكلي المدرج فيها ، وإن لم يعرف شيئاً من أعيانها ، وهذه وظيفة الأصولي فعلوم الأصول الكلي ولا معرفة له بالجزئي من حيث كونه أصولياً ، ومعلوم الفقيه الجزئي ولا معرفة له بالكلي من حيث كونه فقيهاً ، ولا معرفة له بالكلي إلا لكونه مندرجاً في الجزئي المعلوم ، وأما من حيث كونه كلياً فلا . فالأدلة الإجمالية هي

تلكية سميت بذلك لأنها تعلم من حيث الجملة لا من حيث التفصيل ، وهي توصله بالذات إلى حكم إجمالي ، مثل كون كل ما يؤمر به واجباً ، وكل منهي عنه حراماً ، ونحو ذلك ، وهذا لا يسمى فقهاً في الاصطلاح ، ولا توصل إلى الفقه بالتفصيل وهو معرفة سنية الأثر أو وجوبه ، والنهي عن بطلان بيغ النائب أو صحته مثلاً إلا بواسطة ، فتمسدية الإجمال مأخوذة في الأدلة والمعرفة معاً أيضاً . وليست مأخوذة في الفقه ، ولذلك لا يلزم من النظر في الأصول حصول الفقه ، والحكم السكلي متوقف على الأصول توفقاً ذاتياً ، والحكم التفصيلي وهو الفقه موقوف عليه أيضاً ، وعلى غيره كليه قد يكون بالتفيد للأصول كما أشرنا إليه ، وبهذا يظهر أن الاجتهاد في الفقه على الإطلاق شرطه الأصول ومعرفتها بالاجتهاد . وأما بدون ذلك فيكون مقلداً وإن اجتهد في تفریح المسائل .

ثم هذه الأدلة الكلية لها حقائق في أنفسها من حيث دلالتها وتعلق العلم بها ، فهل وضع أصول الفقه لتلك الحقائق في أنفسها أو للعلم بها ؟ كلام المصنف يقتضي الثاني ، وكلام الإمام وغيره يقتضي الأول ولكل منهما وجه ، فإن الفقه كما يتوقف على الأدلة يتوقف على العلم بها . وقد يرجح ما فعله المصنف بأن العلم بالأدلة لا يوصل إلى المدلول إلا بواسطة العلم بها لان الفقه علم ، لكن أهل العرف يسمون المعلوم أصولاً ، وكذلك يسمون المعلوم فقهاً . وتقول هذا كتاب أصول وكتاب فقه . والأولى جعل الأصول للأدلة ، والفقه للعلم ، لأنه أقرب إلى الاستعمال المنعوى ، ثم الأدلة لها اعتباران : أحدهما حتميتها في نفسها . والثاني من حيث دلالتها على الفقه . والمأخوذ في أحد أصول الفقه إنما هو هذا الثاني ، وهو مستفاد من الإضافة في قولنا أدلة الفقه لما قدمناه أن الإضافة تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه في معنى لفظة المضاف ، فالشروط في الأصول معرفة أدلة الفقه من حيث دلالتها على الفقه خاصة ، وقد يكون لها عوارض أخرى لا يجب معرفتها بها ، ثم معرفة الأدلة من حيث كونها أدلة لا بد معه من كيفية الاستدلال ومعظمها يذكر في باب التعارض والترجيح ، فجعلت جزءاً آخر من أصول الفقه لتوقف الفقه عليها ، وليس كل أحد يتمسك من الاستدلال ولا يحصل له الفقه بمجرد علم تلك الأدلة وكيفية الاستدلال ، لأنها آلة ظنية ليس بينها وبين مدلولاتها ربط عقلي ، فلا بد من اجتهاد يحصل به ظن الحكم . فالفقه

موقوف على الاجتهاد ، والاجتهاد له شروط يحتاج إلى بيانها فجعلت جزءاً ثالثاً من أصول الفقه لتوقف الفقه عليها .

وهذا مجموع ما يذكر في أصول الفقه: الأدلة ، وكيفية الاستدلال ، وكيفية حال المستدل . والإمام ومن وافقه يجعلون أصول الفقه عبارة عن الثلاثة . والمصنف وطائفة يجعلونه عبارة عن معرفة الثلاثة : فالمعارف الثلاثة عندهم هي أصول الفقه. وقد تقدم البحث في ذلك .

فقول المصنف (وكيفية الاستفادة) معطوف على دلائل الفقه . أى ومعرفة كيفية الاستفادة ، وكذا قوله (بحال المستفيد ، أى ومعرفة حال المستفيد . والمراد بالمستفيد المجتهد ، لأنه الذى يستفيد الأحكام من أداتها ويقع فى بعض النسخ حال المستدل ، وفى بعضها حال المستفيد ، لجمع بعض النسخ بينهما ، واقتضى هذا الغلط أن يحمل المستدل على المجتهد ، والمستفيد على المقلد ، لأنه يستفيد من المجتهد . لكن يجوز أن يكون جزءاً من أصول الفقه ، بخلاف الاجتهاد فإن الفقه موقوف عليه . نعم إذا عرف المجتهد عرف أن من سواه مقلد . وهذا جاء بالعرض لا بالقصد . أعنى معرفة المقلد . نعم بعض الناس قد سمى علم المقلد فقهاً ، فمن هذا الوجه يحسن إدراجه فى أصول الفقه لتوقفه فقهه عليه ، وفيه فائدة لا تذكر إلا فيه وهى حكمه إذا اختلفت عليه المجتهدون ونحو ذلك .

وقول المصنف «دلائل» ، لو قال أدلة كان أحسن ، لأن فعلاً لا يجمع على فعائل إلا بشأداً (١) . وقوله «إجمالاً» ، مصدر فى موضع الحال أو تمييز من معرفة أو

(١) قال ابن مالك فى شرح الكافية الشافية : لم يأت فعائل جمعاً لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم ، لكنه يقتضى القياس جائز فى العلم المؤنث كعساتد ، جمع سفيد اسم امرأة . (نهاية السؤل ١/١٤ - ١٥)

والذى يرجع عندى أن «دلائل» ، ليس جمعاً للدليل ، وإنما هو جمع «دلالة» وهى الامارة وهى أعم من الدليل ، فلو عبر بالدلالة لخرج كثير من أصول الفقه كالعموومات ، وأخبار الأحاد ، والقياس ، والاستصحاب ، وغير ذلك ، فانها أمارات على الدليل ، ولذلك قال الإمام الرازى فى المحصول . طرق الفقه يتنازل الأدلة والامارات اه محققه .

دلائل ، وكل منهما يصح أن يراد به على ما بينا ، ويزداد على جعله من معرفة وجه آخر ، وهو أن يكون نعتاً لمصدر محذوف تقديره : عرفاناً إجمالاً ، وإعراجه تمييز أقوى ، لأنه يبين جهة الإضافة ، كقولك هذا أخوك رضاعة أو نسباً ، وهذا القيد أعنى قوله « إجمالاً » ، لإخراج العلم بالأدلة على التفصيل ، فليس من أصول الفقه ولا هو الفقه ، كما وقع في عبارة بعض شارحي هذا الكتاب ، لأن الفقه غيره ، بل هو يذكر في الفقه . ومن وظيفة الفقيه وأصول الفقه الأدلة الإجمالية وعليها ، وهل أصول الفقه بحسب الاصطلاح يصدق على القليل من ذلك والكثير أو لا يصدق إلا على المجموع ، اختيار الإمام الثاني فلم يجعل أصول الفقه يطلق على بعضه ، وهذا إنما يظهر إذا أخذ مضافاً ، ومضافاً إليه ، أما إذا أخذ اسماً على هذا العلم فينبغي أن يصدق على القليل والكثير كسائر العلوم ، ولهذا إذا رأيت مسألة واحدة منه ، تقول هذا أصول فقه . والاعتذار عن الجمع في لفظة الأصول بأمرين :

أحدهما : أن بعد النسمية لا يجب المحاملة على معنى الجمع .

والثاني : أنه جمع مضاف إلى معرفة فيعم ، والعموم صادق على كل فرد وكلام المصنف محتمل لما قاله الإمام ولما قلناه بالطريق المذكور .

وعدول المصنف عن علم إلى معرفة تقدم عليه مقدمة ، وهي أن المعرفة تتعلق بالذوات وهي التصور ، والعلم يتعلق بالنسب وهو التصديق ، فإن أراد أن علم الأصول تصور محض فليس كذلك ، لأن العلم يكون الأمر للوجوب والنهي للتحريم من أصول الفقه وهو تصديق ، فالإتيان بلفظ العلم في هذا المقام أحسن ، لأنه أعم من المعرفة ، ولهذا ينقسم العلم إلى التصور والتصديق ، ويقول النحاة في العلم إذا لم يكن عرفاناً ثم سواء ، فتننا علم أو معرفة أو أدلة أو طرق ، كما قال الإمام يرد على جميع ذلك سؤال قوى وهو أن الطريق ما يفرض النظر الصحيح فيه إلى علم للدلول أو ظنه ، والدليل ما يفرض النظر الصحيح فيه إلى المدلول ، وعلم الدليل أو التفريق كذلك . والمدلول هنا هو الفقه لقوله أدلة الفقه ، أو طرق الفقه ، وقد قدمنا أن الفقه بحسب الاصطلاح لا يصدق إلا على معرفة الأحكام التفصيلية ، فيلزم من هذا أن يكون أصول الفقه معرفة أدلة الأحكام التفصيلية ، وأن من عرفها عرف ضرورية بما قرناه من أن النظر في الدليل يوجب العلم بالمدلول ،

فيلزم أن يكون الأصول فقهاً، وأن يكون كل أصولي فقهاً، وهذا ظاهر البطلان. نولاً ينجى عن هذا قيد الإجمال في المعرفة أو في الدلالة، لأن الإجمالي إن كان دليلاً للتفصيلي لزم من تحصيله حصوله، وإن لم يكن دليلاً للتفصيلي فسدت إضافته إلى الفقه، لأن الفقه تفصيلي، ودليل الفقه بمجموع أمرين:

أحدهما: الإجمالية، والثاني: التفصيلية، والأول مندرج في الثاني، فكل من علم الثاني علم الأول تقليداً أو اجتهاداً ولا يحصل الفقه إلا بعلومها، والأصول في الأول فقط، وقد سلم من هذا السؤال ابن الحاجب حيث قال إن حده لقباً « العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الشرعية عن أدلتها التفصيلية، ومع ذلك يرد عليه أن من القواعد التحوية وغيرها ما هو كذلك ولم تدخل في أصول الفقه، فالحد غير مانع وغير جامع أيضاً، لأنه أخرج الأدلة عن الأصول جملة.

فإن قلت: هل من اعتذار عن المصنف والإمام وغيرها في السؤال الذي قدمته؟ قلت: نعم، وهو أن الأدلة التفصيلية التي يحصل عنها الفقه لها جبهتان: إحداهما أعيانها، والثانية كليتها، وكل دليل هكذا، فليست الأدلة منقسمة إلى ما هو إجمالي غير تفصيلي، وتفصيلي غير إجمالي، بل كلها شيء واحد له جبهتان، فالأصول يعلمه من إحدى الجهتين، والفقيه يعلمه من الأخرى، ويصدق على ذى الجهتين أنه معلوم من وجهه، فالمراد بالأدلة التفصيلية التي هي موصلة إلى الفقه، والأصول يعرفها من جهة الإجمالي، فلها اعتباران، والنظر في الدليل إنما يفيد العلم بالمدلول إذا نظر فيه على سبيل التفصيل، والأصول لم ينظر فيه كذلك فلم يحصل له الفقه، لانتفاء شرط نشره لا لانتفاء كون المتصور فيه دليلاً في نفسه وهذا جواب حسن مصحح لمعرفة الأدلة، وإن كان جعله للأدلة صحيحاً أيضاً باعتبار أن للأدلة نسبتين كما قدمنا، فهي باعتبار إحدى النسبتين غيرها باعتبار الأخرى، هذا كله في تعريف المعنى اللغوي إذا قطعنا النظر عن أجزاء اللفظ، وكذلك إذا لاحظناها مع التخصيص الذي أشرنا إليه فيما سبق، فإن التعريف يحصل بما ذكره أيضاً. وليس من شرط الحد أن يكون بأجزاء محمولة كما ظنه بعضهم، بل بأجزاء داخلية في الحقيقة، وأجزاء المخلوود هنا وهي المعارف الثلاث كذلك، والمعرفة جنس الأصول وما أضيف إليه من الأدلة، والكيفيتين فصول

تقديره معرفة متعلقة بالأدلة والكيفيتين ، فالمتعلقة فصل وإنما جعلناه فصلا لأن التعلق داخل في ذات العلم فإن جعلته خارجا كان خاصة ، وكان التعريف رسما تاما .

البحث الثالث

في الفرق بين المعاني الثلاثة وتريفاتها وما بينها من النسب
أما المعنى الأول وهو معنى أصول الفقه قبل التسمية فهو أعم مطلقا من الثاني والثالث اللذين هما بعد التسمية ، وتريفه أعم من تريفهما ولا يحصل به تعريف هذا العلم كما سبق ، وإطلاقه عليه إطلاق الأعم على الأخص ، ولم يذكر المصنف ولا غيره ممن أراد تحديد علم أصول الفقه ذلك إلا على سبيل التقدمة كما فعله الإمام ، فإنه ذكر المفردات ثم ذكر تعريف أصول الفقه بعد مسمى به ، ولذلك أخذ فيه قيد الإجمال ، ولو راعى مدلوله قبل التسمية لم يأخذ فيه قيد الإجمال .
وأما معناه اللقب ومعناه الإضافي بعد التسمية إذا لوحظت أجزاء لفظه فهما سواء وتريفهما سواء فمرنا الأصول بالأدلة أم بالاحتاج إليه ، فيصح على كل من التقديرين هذا أن نجعل أصول الفقه اسماً للأدلة ، وهي محتاج إليها فيتحد المعنى اللقب والإضافي ، أما الإضافي فظاهر ، وأما اللقب فلتسمية الأدلة بذلك ، ويصح أن نجعله اسماً للمعرفة فيتحدان أيضاً ، أما اللقب فظاهر ، وأما الإضافي فظاهر إن جعلنا الأصل المحتاج إليه ، وإن جعلناه الدليل فنكون قد سمينا به العلم بالدليل من باب تسمية العلم باسم المعلوم .

فإن قلت : إذا جعلنا الأصول للأدلة والتسمية للمعرفة ، تغير المعنى اللقب والإضافي قطعاً ، فيجب أن يكون لسلك منهما حد . قلت : ليس المراد بالإضافي معناه قبل التسمية وإلا لورد المعنى الأول ، وقد قدمنا أنه خارج قطعاً ، وإنما المراد تعريف المعنى اللقب باعتبار ملاحظة أجزاء اللفظ ، فلا بد أن يوجد فيها بير تع ، إما بمجاز أو بتخصيص حتى يوافق اللقب ، وحينئذ يتحد التعريفان . ويستحيل أن يكون لعلم أصول الفقه المصطلح عليه حدان ، أحدهما باعتبار الإضافة قبل تسمية ، والثاني باعتبار اللقب .

تعريف الفقه

(والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية)

في معنى الفقه بحسب اللغة ثلاثة أقوال :

أحدها : مطلق الفهم

والثاني : فهم الأشياء الدقيقة .

والثالث : فهم غرض المتكلم من كلامه ، وقولنا غرض المتكلم من كلامه إشارة إلى أنه زائد على مجرد دلالة اللفظ الوضعية ، فإنه يشترك في معرفتها الفقيه وغيره بمن عرف الوضع ، وبهذا الاعتبار يسلب عن اقتصر على ذلك من الظاهرية اسم الفقيه ، وأما في الاصطلاح فقد ذكره المصنف ، والكلام عليه من وجوه

أحدها : قوله العلم جنس يشمل التصور والتصديق القطعي ، وإنما قلنا ذلك لأن العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل للنقبض ، ويلزمها التعلق بمعلوم ، فإن كان المعلوم ذاتاً أو معنى مفرداً أو نسبة غير خبرية فهو التصور ، وإن كان نسبة خبرية فهو التصديق القطعي مثاله العالم حادث ، وههنا أربعة : ذات العالم ، ومعنى الحدوث في نفسه ، والارتباط بينهما من غير حكم بثبوته أو بانتفائه ، والعلم بهذه الثلاثة تصور ، والرابع هو ثبوت ذلك الارتباط أو انتفاؤه وهو النسبة الخبرية وهو التصديق ، وهكذا في كل قضية موضوعها ومحمولها مفرداً ، والارتباط بينهما نسبة تقييدية ، وهو من قبيل المفرد ، ووقوع تلك النسبة أو عدم وقوعها أمر رابع ، فتعلق العلم بتلك الثلاث تصور وتعلقه بالرابع تصديق ، والفرق بين الثالث والرابع دقيق ، فإنك تقول : علمت حدوث العالم بمعنى تصوريته ، وعلمت حدوث العالم بمعنى صدقت به ، فالنسبة واحدة ولكن التصور عليها في نفسها والتصديق علم حصولها ، لحقيقة المعلوم في التصديق كحقيقة الخبر به في الخبر ، بل هي حقيقة واحدة إن تعلق بها الكلام سمي خبراً ، وإن تعلق بها العلم سمي تصديقا ، والتصور أخص من العلم مطلقا ، والتصديق أخص منه من وجه ، لأن

التصديق قد يكون بالخبر وليس بعلم لخروجه من حد العلم ، وتفسير التصديق بما قلناه ، وهو العلم بالثبوت أو الإثبات يصح انقسام العلم الذي هو الإدراك إلى التصور والتصديق ، بخلاف ما إذا فسرناه بالحكم أو بالحكم مع التصور فلا يصح انقسام العلم إليه إلا إذا قيل إن العلم بالثبوت أو الإثبات حكم والمعروف أن الحكم يقع النسبة .

وكشف اللبس في ذلك أن الحكم هو نسبة أمر إلى أمر بالإثبات أو الثبوت ، وهو قسم من أقسام الكلام قد يكون بالنفس وقد يكون باللسان ، فإذا قلنا حكم بالذهن فإيما نريد الإخبار النفساني ، ثم إن هذا الإخبار محتمل للتصديق والتكذيب والتصديق والتكذيب إما بالإخبار بأن يقال لعقله صدقت أو كذبت ، وإما بالعلم والاعتقاد ، فإن من علم صدق الخبر يقال له مصدق له ، ومن علم كذبه يقال إنه مكذب له ، فسمى العلم المتعلق بذلك الخبر أو بمضمون الخبر تصديقاً لما قلناه ، لأنه مصدق له ، فالعلم يتعلق بالحكم أو بمضمونه لا ينقسم إليه ، وقولنا بمضمونه لأن العلم قد يتعلق بالنسبة الخارجية وقد يتدان بالخبر عنها ، فالثاني تصديق للخبر والاول تصديق لمضمونه ، والحكم منه ما هو تصديق وهو الاخبار بصدق الصادق ، ومنه ما ليس بتصديق وهو تقييد الأحكام ، وإنما شاع في العرف إطلاق التصديقات على القضايا مطلقاً لأنها قابلة لأن تصدق ، فكأنهم قالوا الصادقة ، ومن هنا يتبين أن أحق القضايا باسم التصديق ما كان مقطوعاً به لأنه الذي يصدق العلم ، أما المظنونة والمشكوك فيها والموهومة فلا يوثق بأبها إذا عرضت على العلم بصدقها أو يكذبها ، فإن أطلق عليها اسم التصديق ، فإنما هو بطريق احتمالها له ، وإنما تسمى حكماً . وجميع الأشياء معروضة على العلم وهو الميزان لها ، فالقرينات تصورها والأحكام الصحيحة يصدقها ، والباطلة يصدق نقيضها .

ولما كان دائماً في القضايا مصدقاً لها ولنقيضها سمي تعلقها بها تصديقاً ، وترك لفظ التكذيب للاستثناء عنه بنقيضه ولهجر لفظه ، وإنما سمي العلم بالصدق تصديقاً لأن به يصدق فهو الأصل في الأصل في التصديق ، وإطلاق التصديق على الحكم بالصدق للزومه له وإطلاقه على الحكم بذلك بطريق الظن فيه بعيد ، وإطلاقه على الحكم مطلقاً سواء كان تصديقاً بخبر أم لا بعيد عن اسم التصديق .

وقد أطلنا في هذا لأننا لم نجد من حققه هكذا .

وفي العلم اصطلاح آخر خاص لا يندرج فيه التصور، يقال فيه الاعتقاد الجازم .
المطابق لموجب، وهذا هو أحد قسمي العلم العام وهو العلم التصديقي، فإننا قدمنا أنه
لا بد وأن يكون قطعياً . فقولنا جازم مخرج الظن والشك والوهم . وقولنا مطابق مخرج
الجهل . وقولنا لموجب مخرج التقليد .

ومنهم من يقول: الثابت بدل قولنا لموجب لأن اعتقاد المقلد غير ثابت لأنه يمكنه
اعتقاد نقيضه، واليقين لا يمكن اعتقاد نقيضه، وهذا النوع من العلم لا يكون معلومه
إلا حكماً بإسناد أمر إلى أمر محتملاً للتصديق والتكذيب أو مضمون ذلك الحكم
وهو وقوع تلك النسبة في نفس الأمر كما بيناه .

إذا عرفت الاصطلاحين في العلم فلك أن تجعله في كلام المصنف بالمعنى الأعم ،
ومخرج التصور بما بعده وهو الذي سلكه الإمام وعليه سؤال سنورده ، ولك أن
تجعله بالمعنى الأخص فلا يكون التصور داخلاً فيه، ولا يكون قوله بالأحكام مخرجاً
لشيء بل توطئة للشرعية . وعلى كلا التقديرين لا يندرج الظن فيه ، ولذلك أورد
عليه السؤال الذي سيأتي .

وقد بطلت العلم باصطلاح ثالث على الصناعة ، كما تقول علم النحو أى صناعته
فيندرج فيه الظن واليقين ، وكل ما يتعلق بنظر في المعقولات لتحصيل مطلوب
يسمى علماً ويسمى صناعة ، وعلى هذا الاصطلاح لا يرد سؤال الظن لكنهم كلهم
أوردوه ، فكأنهم لم يريدوا هذا الاصطلاح أو أرادوه ولخطوا معه معنى العلم
في الأصل ، ويطلق الحاجة العلم أيضاً على المعرفة وقد أصابوا ، ولكن ليس فيها
اعتقاد ولا ظن بل تصور محض ولا يجوز أن تكون هي المراد ههنا ، لأن الفقه
تصديق لا تصور .

(الوجه الثاني من الكلام على التعريف) الباء في قوله بالأحكام ، ولتقدم
مقدمة وهي أن علم فعل متعد بنفسه ، وأما الباء في قوله تعالى « ألم يعلم بأن الله يرى » . (١)

فاحتمل زيادتها واحتمل بأن يكون علم مضمنا معنى أحاط ، ومما يتنبه له إن علم التعدية إلى مفعولين ، لم يدخلوا الباء على واحد من مفعولها إذا ذكرا صريحين ودخلت على أن وصلتها السادة مسدما لدلالاتها على النسبة التي هي المعلومة ، وهذا يقوى التضمين ويقوى قول أكثر النحويين أنها سادة مصدر المفعولين ، ويضعف قول من يقدر معها مفعولا ثانياً ، لأن المفعول الأول لا يدخل عليه الباء وليس هو المعلوم أعنى الخبر بعلمه إنما الخبر بعلمه نسبة الثاني إليه ، وإذا علمت قيام زيد بمعنى أنه قام أو يقوم جاز دخول الباء في المفعول كما يدخل على إن لأن المعلوم فيهما ثبوت النسبة . وإذا كانت علم بمعنى عرف جاز دخول الباء على مفعولها ، وتكون زائدة كقولك عرفته وعرفت به ، فإن أزدت غيره صح أن يكون علم على حقيقتها .

إذا علمت هذا فدخلوها في قوله العلم بالأحكام لا بد منه أما على طريقة التضمين في الفعل فظاهر ، وأما على طريقة الزيادة في الفعل فلأن المصدر المعرف بالالف واللام ضعيف العمل جداً ، وإذا ضعف تقديراً بالحرف ، كقوله (إن كنتم للرؤيا تعبرون (١)) و (مصدقاً لما بين يديه) (٢) وعلى كل تقدير هي متعلقة بالعلم ، وأما تقدير محذوف يتعلق به كقولنا : العلم المتعلق بالأحكام فلا حاجة إليه إلا إذا فسرنا العلم بالصناعة فيظهر تقديره .

(الوجه الثالث قوله بالأحكام) يخرج به العلم بالذوات والصفات الحقيقية والإضافية غير الحكم (والأفعال) وإنما قلنا غير الحكم لأن الحكم الشرعي كلام يتعلق به فهو صفة عرضت لها الإضافة .

(وهنا تنبيهات) منها : أن الحكم يطلق على النسبة الخبرية وهي معلوم التصديق ، وبه يخرج التصور كله ، وعلى إثناء الأمر والنهي والتخيير ، ومنه الحكم الشرعي ، والعلم قد يتعلق به على جهة التصور ، ألا ترى إلى قول المصنف « ولا بد للأصولي

(١) سورة يوسف عليه السلام (٤٣) .

(٢) سورة المائدة (٤٦) .

من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها ، وعلى هذا لا تكون الأحكام مخرجة للتصورات وإنما تخرج بقوله بعد ذلك « المكتسب من أدلتها » فإن التصور يكتسب من التعريفات لا من الأدلة ، وكل من تكلم على الحد جعل قوله الأحكام مخرجاً للتصورات. هذا سؤال قوى وجوابه أن الحكم لفظ مشترك والمراد به هنا المعنى الأول .

فإن قيل : الألفاظ المشتركة لا تستعمل في الحدود من غير بيان ، وأيضاً قال : « الفقه العلم بالأحكام الشرعية » ثم عرف الحكم الشرعي بالخطاب فاستحال أن يكون غيره إلا لما انتظم . قلت : ينتظم من جهة أنه إذا عرفت أن الحكم الشرعي الخطاب الموصوف ترتب عليه حكماً بثبوت ذلك الخطاب أو نفيه ، وهذا هو المراد بقولنا الفقه العلم بالأحكام الشرعية ، وسمى شرعياً لكونه لم يعرف إلا من الشرع ، والمتعلق به تصديق لا تصور ، والمذكور في حد الحكم هو حكم الله القائم بذاته وهو طلب أو تحجير ، وسمى شرعياً لأنه ناشئ من الشارع ، والعلم المتعلق به تصور ، وإنما ذكر لعرف به الحكم المذكور في حد الفقه لتعلقه به . والقاضي أبو بكر (١) يجعل حكم الله إخباره يجعله الحكم لفعل كذلك فيستغنى عن هذا التكلف ، وأما سؤال الاشتراك فهنا قرينة تبين المراد وهي أن الفعل متعد إلى مفعولين ولا يجوز دخول الباء على مفعوله إلا إذا تضمن نسبة بنى أو إثبات كما تقدمت الإشارة إليه في الوجه الثاني ، فلما دخلت الباء هنا مع لفظ العلم الذي ظاهره التعدى إلى مفعولين على لفظ الحكم الذي هو ظاهر في النسبة كان ذلك قرينة على أن المراد بالأحكام ثبوتها لا تصورهما ، ومن هنا يتبين لك أن المطلوب من الفقه عليه هو كون الشيء واجباً أو حراماً أو مباحاً وهو المذكور في حد الفقه ، ويقرب دعوى القطع فيه ، لأن المراد العمل والمذكور في حد الحكم هو إيجاب الله أو تحريمه أو إباحته وهو صفة قائمة بذاته تعالى ويطلب تحقيقها من الأصول لا من الفقيه والمطلوب تصورهما ، ودعوى القطع

(١) هو أبو بكر : محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم ، المعروف بالباقلاني ، شيخ أهل السنة ، من مؤلفاته في الأصول : « التبريد والإرشاد » ، وقد اختصره في التبريد والإرشاد الأوسط والصغير . توفي سنة ٤٠٣ هـ (وفيات الأعيان ٤٠٠/٣ ، الأعلام للزركلي ٩٠٩/٣) .

في العلم بتعلقها بما عليه الفقيه غيره ولو قال قائل المراد بالأحكام هنا هو المذكور عند حد الحكم ونقدر بإثبات الأحكام ويستدل على هذا التقدير بما قلناه كان صحيحاً والله أعلم .

(ومن التنبهات) أن الإمام من ادعى أن قوله بالأحكام يخرج العلم بالذوات والصفات ، ثم أورد سؤال كون الفقه مطلقاً فيقال إن أراد بالعلم الاعتقاد الجازم فيرد سؤال الظن ، ولا يحسن أن يقال خرج بالأحكام العلم بالذوات والصفات ، لأنها لم تدخل في الجنس ، وإن أراد الأعم من التصور والتصديق فيصح ما ادعاه من الإخراج ، ولا يرد سؤال الظن ، لأن الظن قسم من أقسام التصديق الذي هو قسم من العلم ، وجواب هذا بالتزام الثاني. ومنع كون الظن من أقسام العلم بيناه في الوجه الأول .

(ومن التنبهات أيضاً) أن بعض من شرح هذا الكتاب قال: إن الأحكام تخرج العلم بالذوات والصفات كعلمنا بأن الأسود ذات والسواد صفة ، وهذه عبارة غير محررة ، فإن العلم بأن الأسود ذات والسواد صفة تصديق والعلم التصوري بنفس الذات ونفس الصفة متمثلة في الذهن .

(ومن التنبهات) أن الألف واللام في الأحكام للجنس. هذا هو الذي نختاره . والالف واللام الجنسية إذا دخلت على جمع قيل تدل على مسمى الجمع ، ويصلح للاستغراق ولا يقتصر به على الواحد والاثنتين محافظة على الجمع ، والختار أنه متى قصد الجنس يجوز أن يراد به بعضه إلى الواحد ، ولا يتعين الجمع كالمورد على المفرد، نعم قد تقوم قرينة تدل على مراعاة الجمع مع الجنس فيقارب بذلك المفرد على ما قلناه ، ويصدق على العلم بحكم مسألة واحدة من الفقه أنها فقه ولا يلزم أن يسمى العلم بها فقيهاً ، لأن فعلاً صفة مبالغة مأخوذة من فقه بضم الفاء إذا صار له الفقه سجية ، وقال بعضهم إنها للمعوم ، والمراد التمكن أي يكون له قوة قريبة من الفعل يصدق عليه بها العلم بجميع الأحكام إذا نظر كما هي وظيفة المجتهد ، وهذا أحسن في اسم فقيه اسم الفاعل المقصود به المبالغة لا في اسم الفقه المصدر . وقال بعضهم : إنها للعهد والمراد جملة غالبية بحكم أهل العرف عندها يصدق الاسم وهذا ليس بشيء .

(ومن التنبيهات) أن قولنا العلم بالأحكام يصدق على ثلاثة أشياء:

أحدهما: تصور الأحكام وقد نحيلنا في إخراجها .

والثاني: إثباتها بمعنى اعتقاده أن الله أوجب وحرم وأباح من غير علم بأنه .
أوجب كذا ، أو حرم كذا ، أو أباح كذا ، وهذا أيضاً ليس من لفظة في شيء بل
هو من أصول الفقه .

الثالث: وهو المقصود إثباتها معينة لموضوعات معينة ، وقد عبر بعضهم عن .
هذا بقوله: الأحكام الجزئية، وأشار إلى أن هذا لا بد من زيادته في الحد .

(الوجه الرابع قوله الشرعية) يخرج الأحكام العقلية ، مثل كون فعل العبد .
عرضاً أو حسناً وغير ذلك ، والمراد بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع .
والشرع هو الحكم ، والشارع هو الله تعالى ورسوله مبلغ عنه فلذلك يطلق الشارع
على الله وعلى رسوله ﷺ ، وبما ذكرناه يندفع قول من قال: إن الأحكام العقلية
شرعية باعتبار أن الله خلقها ، وأنها تحت قضائه وقدره ، وقد وقفت على طرح
لهذا الكتاب فيه أن قوله الشرعية احتراز عن الأحكام العقلية ، وتنبية على أن
المراد بالأحكام بحسب الشرع لا بحسب العقل كما هو مذهب المعتزلة .

واعلم أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام وإنما يقولون
إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الآمال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها
فهي طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي ، فليس قوله الشرعية تنبيهاً على خلاف
قول المعتزلة ، وإن كان قول المعتزلة باطلاً ، ولعله استند في هذا إلى قول الإمام ،
فإنه قال: قولنا الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية ، كالتأمل والاختلاف
والعلم بقبح الظلم ، وحن الصدق عند من يقول بتوهمها عقليين ، وكلام الإمام
هذا صحيح ، وسعنا أن الحسن والقبح لا يدركان بالعقل عندنا ، فلا يحتز عنهما ،
وأما عند المعتزلة فيدركان بالعقل ، وهما حكمان عقليان يحتز عنهما وليس العلم بهما
فقهاً ، والحكم الشرعي تابع لهما على رأى المعتزلة لا عينهما ، فإما كان حسناً جوزة
الشرع ، وما كان قبيحاً منعه فصار عند المعتزلة حكمان . أحدهما عقلي والآخر
شرعي تابع له . والتمفه هو العلم بالثاني فلذلك احتز عن الأول عندهم وكلام هذا

الشارح يقتضى أنهم يطلعون على العلم بالأحكام العقلية فقهاً وليس كذلك . فإذا توهم
كلام الإمام كان رداً على ما قاله هذا الشارح . وهذا المعتد وغيره من كتب المعزلة
وفيها اعتبار الأحكام الشرعية في تعريف الفقه . وقال هذا الشارح أيضاً : إن
وجه نسبة الأحكام إلى الشرع أن تعلقها بالتنجيزية أو العلم بتعلقها بالتنجيزية
مستفاد من الشرع ، لا أن نفس الأحكام أو تعلقها العلية مستفاد من الشرع ،
فإن الشرع حادث والأحكام وتعلقها العلية قديمة ، والتقديم لا يستفاد من
الحادث انتهى ما قاله . وكأنه لما رأى الأصحاب يقولون لا حكم قبل الشرع ،
وأمثال هذه العبارة قاصدين لا حكم قبل البعثة، توهم أن الشرع هو البعثة فقال
إنه حادث وليس كما قاله ولا كما توهمه ، وإنما الشرع ما قدمناه .

وأما قول الأصحاب فرادهم به لا حكم قبل العلم بالشرع ، أو عبروا بالشرع
عن البعثة على سبيل المجاز ، لأن بها يعرف ويظهر وهذا هو الأظهر من مرادهم ،
وصاحب هذا الكلام لم يذكر كلام الأصحاب هذا ولكنى أنا ذكرته بإحداً له ودفعته
فإني استكرت قول الشرع حادث ، أما سمع قوله تعالى (شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحاً) (١) فإن كان الشرع حادثاً فالحكم حادث وهو لا يقول به ، وإن
قال به رد عليه . ثم مضمون كلام هذا القائل أن يكون الأحكام في الأزل ثابتة وهي
غير شرعية ، وهذا شيء لم يقل به أحد ، أما أن ذلك مضمون كلامه فلأنه صرح بأن
الأحكام قديمة ، وفسر نسبتها إلى الشرع بشيء حادث ، وأما أن ذلك لم يقل به
أحد فلأن الناس منهم من قال الحكم الشرعي قديم ، ومنهم من قال الحكم حادث ،
أما قدم الحكم وحدوث كونه شرعياً فلا قائل به ، فإن قال نسميه شرعياً لأنه
يصدق أن يستفاد من الشرع الحادث قلنا نسميه شرعياً لأنه حكم من الشارع
الحقيقي القديم .

(الوجه الخامس قوله العملية) قيل لم يذكره ابن الباقلاني وذكره غيره ،
وقال الإمام إنه احتراز عن العلم بكون الإجماع حجة والقياس حجة ؛ فإن كل ذلك

أحكام شرعية مع أن العلم بها ليس علماً بكيفية عمل ، وأشار النزالي (١) إلى ما ذكره وهو تبيين أن المراد بالأحكام الشرعية هنا ما استفيد من الشرع ، وهو أعم من تفسير الحكم الشرعي الذي سيأتي ، فإنه لو أريد ذلك لاستغنى عن قوله هنا العملية وأخص من مطلق الحكم ، ويصير لفظ الحكم الشرعي مشتركاً بين ما ذكره هنا وهناك ، وكان شيخنا أبو الحسن الباجي (٢) يختار أن قيد العملية احترازاً عن أصول الدين ، لأن منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري تعالى ومنه ما يثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية ، ومنه وجوب اعتقاد ذلك ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع لمقصود العقل عن معرفته . فأما الأول والثاني نخرجا بقولنا الشرعية وتفسيرنا إياها بما هو متوقف على الشرع ، وأما الرابع فقد يقال إنه داخل في الشرعية . والأولى أن يجعل هو والأولان خارجة عنها بأن يراد بالحكم الإنشائي لا الخبري ، ولا شيء من الثلاثة بإنشاء ، وأما وجوب اعتقاد ذلك فهو حكم شرعي إنشائي ، فإن كان ذلك لا يسمى فقها فلا بد من إخراجها ، وما في الحد ما يخرجها إلا القيد المذكور . ويرد على إخراجها وإخراج أصول الفقه بذلك إن أريد بالعمل عمل الجوارح والقلب ، فلا تخرج لدخولها في أعمال القلوب ، وإن أريد عمل الجوارح

(١) هو : محمد بن محمد بن محمد ، أبو حامد النزالي ، صاحب إحياء علوم الدين ، والتصانيف العديدة في الأصول وغيره ، مثل : المستصفي ، والمتنول ، وشفاء الغليل وغير ذلك .

ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي سنة ٥٠٥ هـ .

(٢) البداية والنهاية ١٢/١٧٣ ، شذرات الذهب ١/١٠ - ١٣ .

(٢) هو : علي بن محمد بن عبد الرحمن بن خطاب ، علاء الدين الباجي ، المولود في سنة إحدى وثلاثين وستمائة ، كان عالماً بساتر العلوم الثقلية والعقلية ، الفقه والأصول ، والمناسخة وغير ذلك . وكان أعلم أهل الأرض بمذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في علم الكلام . توفي بالقاهرة سادس ذي القعدة سنة أربع عشرة وسبعمائة .

(طبقات الشافعية ١٠ / ٢٢٩ ، حسن المحاضرة ١ / ٥٤٤ ، الدرر الكامنة

١٧٦ / ٣) .

فقط خرجت النية وكثير من المسائل التي تكلم الفقهاء فيها ، كالردة وغيرها مما يتعلق بالقلب، ولذلك ترك الأمدى وابن الحاحب لفظ العملية ، وقالوا الفرعية لأن النية من مسائل الفروع وإن كانت عمل القلب . ولعل الفقهاء إنما ذكروا ذلك لما يترتب عليه من الصحة والبطلان والمواخذه المتعلقة بالأعمال كما يذكر في بعض العلوم ما يتعلق به من علم آخر . ثم إن كون الإجماع حجة مثل كون الزنا سبياً لوجوب الحد، وقد منع الإمام بعد ذلك أنه حكم شرعي، فعلى طريقه لا حاجة له إلى إخرجه فطريق الجواب عنه أن مراده هناك أنه ليس بحكم زائد على أبحاث الحد وكذا كون الإجماع حجة معناه إيجاب العمل به وبمقتضاة فيجب الاحتراز عنه .

(الوجه السادس قوله المكتسب من أدلتها) صفة للعلم وفي بعض النسخ المكتسبة صفة للأحكام ، والاول أحسن بل يتعين وإلا لاحتاج الحد إلى زيادة قوله إذا حصل بالاستدلال وعلى كلا التقديرين فهو احتراز عن علم الله تعالى ، وما يليق به في قلب الملائكة والأنبياء من الأحكام من غير اكتساب، واحتراز أيضاً عن العلم بوجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوه مما هو معلوم من الدين بالضرورة ، لأن لفظ الفقه يشعر بالعلم بما فيه دقة ولا دقة في ذلك ، ولأن العوام يعلمون ذلك ولا تسمى فقهاء ، وقال التبريزي (١) في هذا القسم المعلوم بالضرورة إنه فقه وإن لم يسم المتصف به فقيهاً فذلك لأن للعلماء في اسم الفقيه عرفاً كما أن لهم في اسم الفقه عرفاً ، وكون تلك العلوم ضرورية لا يخرجها عن كونها فقهاً. فإن معظم علوم الصحابة شرائع الأحكام كان كذلك ، وهذا الذي قاله التبريزي هو المختار ، وإن ذلك يسمى فقهاً ولذلك يذكر في كتب الفقه ، وإنما لا يطلق على العالم به وحده اسم فقيه لما فيه

(١) هو : علي بن عبد الله بن أبي الحسن بن أبي بكر الأردبيلي ، تاج الدين التبريزي ، كان من العلماء المجيدين لفنون العلوم . من المنقول والمقول ، كالفقه ، والأصول ، والفرائض ، والنحو والحساب ، وعنى في آخر حياته بدواسة علوم الحديث .

توفي بالقاهرة في شهر رمضان سنة ست وأربعين وسبعمائة .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ١٣٧/١٠ - ١٣٨ ، الدرر الكامنة ١٤٣/٣ ،

شذرات الذهب ١٤٨/٦ الأعلام للزركلي ١٢١ / ٥) .

من المبالغة. وبقية اسم فاعل من فقه بضم القاف ، إذا صار الفقه له سجيحة وهو وصف له في نفسه لا يتعدى إلى غيره. والفقه هو مطلق الفهم وهو صفة يتعدى إلى المفهوم والضمير في أدلتها للأحكام، ولو قال من أدلته لصح أيضاً على ما في النسخ المشهورة من جعل المكتسب صفة للعلم .

(الوجه السابع قوله التفصيلية) جعله الجمهور احترازاً عن اعتقاد المقلد ، فإنه اعتبار وحكم شرعي عملي مكتسب من دليل إجمالي ، وهو أن هذا أفتاني به المفتي وكل ما أفتاني به المفتي فهو حكم الله في حقي ، وهو دليل عام لا يختص بمسألة بعينها ومقدمته الأولى حسية ، والثانية إجماعية ، ولذلك قال الإمام هنا إن هذا القيد يخرج ما للمقلد من العلوم فجعل الحاصل عند المقلد علماً وأدرجه في جنس حد الفقه ، وأخرجه بهذا الفصل، ولكنه بعد ذلك جعله قسمين العلم ، فإنه لغير موجب والغلم لموجب. وإذا لم يكن اعتقاد المقلد علماً لم يدخل في الجنس وهو قوله العلم فلا يحتاج إلى إخراجها بالفصل إلا أن يريد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق أعم من أن يكون لموجب أو لا وهناتم الحد . وعلى النسخة التي فيها المكتسبة بالهاء لا يتم الحد هنا ، لأن المسائل التي يعلمها المقلد هي مستند عليها في نفس الأمر بأدلة تفصيلية مكتسبة لغيره فلا يخرج إلا بأن تقول إذا حصلت أو حصل عليها بالاستدلال .

(قيل الفقه من باب الظنون) هذا سؤال على قوله العلم فاقضى أنه لا شيء من الفقه بظني ونحن نبين لك أنه ظني لأنه هو قوف على الظني والموقوف على الظني ظني ؛ أما كون الموقوف على الظني ظنياً فلأن الظني يحتمل العدم ، وعلى تقدير عدمه بعدم الموقوف عليه فلزم كونه ظنياً غير مقطوع به ، وأما كون الفقه موقوفاً على الظني فلأنه موقوف على أدلته وأدلته، نص أو إجماع أو قياس ، فالقياس كله ظني والإجماع اختلف فيه . وعلى تسليم أنه قطعي فوصوله إلينا بالظن على أنه في غاية التدور . والنص قسمان: أحاد لا يقيد إلا الظن ، ومتواتر وهو مقطوع المتن مظنون الدلالة ، وإن اقترن به قرآن حتى أفاد العلم التحق بالمعلوم من الدين ضرورة وأتم قاتم إنه لا يكون فقهاً ومقتضى ذلك أن يكون كل الفقه مظنوناً ولا شيء منه معلوم على عكس ما اقتضاه الحد ، وفي بعض النسخ قيل من باب الظنون أي الفقه وحذفه لدلالة الكلام عليه .

١٠) فلما المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الصوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ، فالحكم مقطوع والظن في طريقه (مضمون هذا الجواب أن الفقه كله قطعي لا ظني وهذه المقالة تنسب إلى أكثر الأصوليين وحاصل كلامهم ومداره ما قاله المصنف . وتقريره بالآمال أن نقول في الوتر مثلا الوتر يصل على الراحة فهو سنة ، فالوتر سنة والمقدمة الأولى ثابتة بخبر الواحد ، والثانية بالاستقراء، وهما لا تفيدان إلا الظن فالنتيجة ظنية لتوقفها على الظن . وهذا الظن الذي أراد المصنف بقوله والظن في طريقه . وأكثر الناس إذا وصلوا إلى هذه النتيجة وفقوا عندها . واعتقدوا أنها العفة وهو الظاهر من اصطلاح الفقهاء ، وعليه بنى السائل سؤاله . والأصوليون لم يقفوا عند ذلك ، لأن الظن لا يجوز اعتماده حتى يدل عليه دليل فنظروا وراء ذلك وقالوا لما حصلت هذه النتيجة وهي اعتماد كون الوتر سنة ظناً ركبتنا قياساً آخر من مقدمتين هكذا الوتر مضمون سنته ، وكل ما هو مضمون سنته فهو سنة في حق من ظنه .

والمقدمة الأولى قطعية لأنها وجدانية فإن الظان يجد من نفسه الظن كما يجد الجوع والشبع ، والمقدمة الثانية قطعية ، لقيام الإجماع على أن حكم الله في كل مجتهد ما آراه إليه اجتهاده وفي حق من قلده حتى لو اعتمد خلاف الإجماع لدليل كان حكم الله في حقه إلى أن يطلع على مخالفته ، وهذا الإجماع نقله الشافعي في الرسالة والغزالي في المستصفى . ، وإذا تفرقت المقدمتان كانت النتيجة الوتر سنة في حق من ظنه وهي قطعية لأنها تابعة لمقدمتين قطعتين ، ولا يضرها وقوع الظن في مقدمتي القياس الأول ونتيجته وهي طريق القياس الثاني ، لأن الظن إنما يضر إذا كان في مقدمات الدليل وهنا مقدمات القياس قطعتان والمضمون خارج عنهما ، ووجود الظن الذي هو حاصل مقدمة القياس الثاني ليس مضموناً ، وهذا التقرير على حسنه إنما يفيدنا القطع بوجوب العمل فلذلك اختار جماعة أن الفقه هو العلم أو الظن ، والإنصاف أنهما مقامان اعتماد كون الحكم عند الله ، كذا لا يمكن دعوى القطع فيه واعتماد وجوب العمل بما ظنه من ذلك دعوى القطع فيه ممكنة ، والفقهاء نظروا للأول . والأصوليون نظروا للثاني ولا مشاححة في الاصطلاح ، ولم يتوارد اختلافهما على شيء واحد ، على أني أقول قولهم حكم الله في حق كل مجتهد ما آراه إليه اجتهاده . يباه أنه يجب عليه اتباعه ، ودعواهم الإجماع بهذا التفسير صحيح وبغير هذا التفسير

منوع. فإذا قلنا المصيب واحد والمخلى معفو عنه لا يستمر هذا الإطلاق، وإن كان بعضهم قال إنه يتعين التكليف، ولكن يجب حمله على أنه يأثم بتركها ظنهما واجباً ويفعل ما ظنه حراماً لجرأته على ربه بحسب اعتقاده، وأما أن ذلك يصير في حقه كالواجب والحرام في نفس الأمر فلا يمكن ، وإذا ظن زوجه أجنبية فوطئها يأثم ولكن أيمز إثمه أو يساوى إثم الزاني .

وقول المصنف للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن يقربه إلى الإجماع الذي جعلناه دليل المقدمة الثانية من القياس الثاني، ومنع بعض الناس قطعية هذا الدليل ليس يجمّل لأنه لا بد لنا من دليل قاطع على اتباع الظن دفعاً للتسلسل أو اثبات الظن بنفسه فلا بد من قاطع: إما إجماع وحده ، وإما مع قرائن تحف به تفيد القطع وهذا المعنى والتقرير يحصل في كل مسألة من مسائل الفقه سواء كان دليلها فصلاً أم قياساً أم غيرهما بما يفيد الظن. وقوله مقطوع أي مقطوع به ، ولكنه حذف الجار وتوسع بتعدية الفعل إلى الضمير .

(ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والإجماع والقياس) فوله المتفق عليه إشارة إلى أن ثم أدلة مختلفة فيها وسندكرها ، وقوله بين الأئمة أي المعتبرين وإلا فقد أنكر بعض الناس القياس وبعضهم الإجماع ولعله لا يسمى من أنكر ذلك إماماً وهو حق ، لأن الإمام من يقتدى به ، وهؤلاء لا يقتدى بهم، لذلك طلق الأئمة ووقع في بعض النسخ الأمة والأول أصح لبعد التجوز في الثاني .

(ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها) لا بد أمعناه لا فراق ولذلك قال ابن عبد السلام إنه إذا حلف لا بد أن يفعل كذا ولم يقطعه على الفور حث ، واختار أنها لا تفيد الفور المعروف. والأصولي نسبة إلى الجمع لأنه مسمى به كالانصاري والآنماری ، ولو لم يسم به لم تجز النسبة إلا إلى المفرد. فيقال أصلي ، والحكم على الشيء بالإثبات أو النفي مسبوق بتصوره ، والأصولي يريد أن يثبت الوجوب مثلاً للأمر والتحريم المنهي أو ينفيهما وكذلك بنية الأحكام ، لذلك لا بد أن يتصورها أولاً وقصد هذا وجه الحاجة إلى تقدم هذه المقدمة .

(لاجرم تبناه على مقدمة وسبعة كتب).

الذى يسبق إلى الذهن من لا جرم في هذا الموضع أن معناها لأجل ذلك
أى لأجل ما سبق رتبناه على كتب ، وقد جاءت لا جرم في القرآن في خمسة
مواضع متلوة بأن واسمها ولم يجيء بعدها فعل. والذى ذكره المفسرون واللغويون
في معناها أقوال :

أحدها : أن لا نافية وجرم فعل معناه حق ، وأن ما في حيزه فاعله وهذا
مذهب الخليل وسيبويه والأخفش، فقوله تعالى لا جرم أنهم معناه رد على الكفرة.
وتحقق بخسرانهم .

والثاني : أن لا زائدة وجرم معناه كسب ، أى كسب لهم علمهم الدائمة ،
فان ما في حيزها على هذا القول في موضع نصب وعلى الأول في موضع رفع .

الثالث : أن لا جرم كلمتان ركبنا وصار معناها حقا ، وكثيراً ما يقتصر
المفسرون على ذلك .

الرابع : أن لا جرم معناه لا بد، وإن الواقعة بهما في موضع نصب بإسقاط
حرف الجر، قال الفراء : لا جرم كلمة كانت في الأصل بمعنى لا بد ولا محالة فكثير
استعمالها حتى صارت بمنزلة حقا تقول لا جرم لا تينك ، قال الواحدي : وضع
موضع القسم في قولهم لا جرم لا فعلن كما قالوا حقا لأفعلن ، وأنت إذا تأملت هذه
الأقوال لم ينطبق شيء منها على معنى التحليل الذى قصده المصنف. والذى يظهر أن
التحليل مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف، وتصحيح كلام المصنف بأن يقدر
فلا جرم أنا رتبناه، فإضمار الفاء لإفادة التحليل ، وتقدير أن واسمها لتوافق
مواقعها من القرآن أو ينزل الفعل منزلة المصدر، ويستغنى عن إضمار أن والتقدير
حقاً رتبناه . والمقدمة بكسر الدال وفتحها وهو أشهر ، فالكسر لأنها تقدم
الناظر فيها إلى ما بعدها ، والفتح لأن الناظر يقدمها بين يديه إلى مقصوده . هذا في
مقدمة الكتاب ومقدمة الدليل . أما مقدمة الجيش فلم يجعل الجوهري فيها إلا كسر
الدال لأنها تقدم الجيش .

ووجه تقديم المقدمة في أول الكتاب كونه لا بد لكل أصولى من تصور

الاحكام . والكتب السبعة منها الاربعة التي قدمها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس كل منها كتاب .

والخامس : الأدلة المختلف فيها وهذه الخمسة هي الأدلة التي تضمنها المعرفة الأولى من أصول الفقه .

والسادس : في التعادل والتراجع المقصود بالمعرفة الثانية .

والسابع : في الاجتهاد المقصود بالمعرفة الثالثة .

وهذا جملة أصول الفقه .

(أما المقدمة ففي الأحكام ومتعلقاتها وفيها بيان) .

لما كانت متعلقات الأحكام يحتاج إليها ذكرها معها وإن لم يبين فيما سبق إلا وجه الحاجة الى تصور الأحكام .

الباب الأول

في الحكم وفيه فصول

الفصل الأول

في تعريفه

(الحكم خطاب الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير) .

لما كان الكلام في الحكم الشرعي لم يحتج إلى تقييده وقد تقدم الكلام في كونه إنشائياً أو خبرياً . وتفسيره بالخطاب وتقسيمه إلى الاقتضاء أو التخيير يدل على أن المراد الاثنائي، والخطاب مصدر خاطب يخاطب خطاباً ومخاطبة ، وفي تسمية كلام الله تعالى في الأزل خطاباً خلاف ما قال القاضي أبو بكر : الكلام يوصف بأنه خطاب دون وجود مخاطب ولذلك أجزنا أن يكون كلام الله في أزله وكلام الرسول ﷺ في وقته مخاطبة على الحقيقة ، وأجزنا كونه أمراً أو نهياً ، وعلى هذا لا يقال للبوصى إنه مخاطب بما يودعه وصيته ، ويقال أمر من تفضى إليه الوصية إنتهى . فعلى هذا لا يصح أن يؤخذ الخطاب في حد الحكم لأن الحكم عندنا قديم ، ويجب أن يقال الكلام ، والمصنف تبع الإمام في لفظ الخطاب ، وكان الإمام رأى أنه يقال في التديم باعتبار ما يصير إليه ، وإذا قلنا لا يطلق الخطاب في الأزل فهل يطلق بعد ذلك عند وجود الأمور والمنهى ينبغي أن يقال إن حصل إسماعه لذلك كما في موسى عليه السلام ، فيسمى خطاباً بلا شك وإلا فلا على قياس قول القاضي ، وإذا سمينا ما يحصل إسماعه خطاباً فلا يخرج ذلك عن كونه قديماً على أصلنا في جواز إسماع الكلام القديم ، وفي بعض نسخ الكتاب خطاب الله القديم كأنه رأى أن الخطاب يطلق على الكلام القديم على غير مذهب القاضي ، وعلى الأصوات والحروف الدالة على ذلك وهي حادثة فصال القديم ليخرجها وفي بعض

النسخ لم يقل القديم فظراً إلى أن الخطاب هو الكلام والكلام حقيقة في النفساني فقط وهو المشهور عند المتكلمين فلا حاجة إلى قوله القديم فصل في الخطاب قولان :

أحدهما : أنه الكلام وهو ما تضمن نسبة إسنادية .

والثاني : أنه أخص منه وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته . وإضافته إلى الله يخرج خطاب غيره والمتعلق بأفعال المكلفين يخرج المتعلق بذاته تعالى والجمادات وذوات المكلفين وفعله كقول الله لا إله إلا هو ، ويوم يسير الجبال ، ولقد خلقناكم . والمراد بالمكلفين من كان بالغا عاقلاً . ولنا في الصبي خلاف هل هو مأمور بالصلاة والصوم بأمر الشارع أو بأمر الولي ، وعلى كل تقدير ليس تكليفاً ، لأن أمر التدب لا كلفة فيه ، ومن رأى أنه مأمور بأمر الشرع قال في حد الحكم الخطاب المتعلق بأفعال العباد ولا يرد عليه المجنون ، لأنه لم يوجه له خطاب ، ومنهم من يقول بأفعال الإنسان لأن كلامنا فيما يتعلق بهم ، وإن كانت الملائكة والجن مكلفين لكنهم إخراجون عن نظرنا .

وقوله (بالاقتضاء أو التخيير) يخرج قوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) (١) فإنه خطاب متعلق بأعمالنا على وجه الإخبار عنها بكونها مخلوقة لكنه ليس اقتضاء ، ولا تخييراً يخرج عن الحد ، والمراد بالاقتضاء الطلب فيشمل طلب الفعل إيجاباً أو نديباً ، وطلب الترك تحريماً أو كراهة ، والمراد بالتخيير الإباحة .

(قالت للمعتزلة خطاب الله قديم عندكم والحكم حادث ، لأنه يوصف به ، ويكون صفة لفعل العبد ومعللاً به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق) هذا سؤال على الحد مركب وعلى مقدمتين : الأولى مسلبة وإن كانت المعتزلة لا يقولون بها فإننا نقول بقدم الكلام . والثانية لانقول نحن بها ، فاستدلوا عليها بثلاثة :

أحدها : أن الحكم يوصف به أي بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالاً ، وحرمت بعد أن لم تكن حراماً ، والبعديّة تصرّيح بالحدوث .

والثاني : أنه أي الحكم يكون صفة لفعل العبد، فتقول : هذا الفعل حلال ، وهذا فعل حلال أو حرام والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثاً، فصفة فعله أولى بأن تكون حادثه.

والثالث : أنه أي الحكم يكون معللاً به أي بالحادث ، كقولنا حلت بالنكاح . فالنكاح علة في الحل ، وحرمت بالطلاق ، فالطلاق علة في التحريم .

(وأيضاً فوجبة الدلوک ومانعية التجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنها) . هذا سؤال ثان وهو أن الحد غير جامع والحد يجب أن يكون جامعاً لجميع أفراد الحدود مانعاً من دخول غيره فيه ، فمضى خرج منه شيء أو دخل فيه غيره فيفسد . والمراد بالدلوک زوال الشمس هذا هو الصحيح ، وقيل غروبها، وكل منهما موجب لصلاة وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة والمراد أن هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التي تضمنها الحد .

(وأيضاً فيه التردد وهو يتأني التحديد) هذا سؤال ثالث على قوله بالاقتضاء أو التخيير . أو للترديد والترديد يتأني التحديد ، لأن المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والإبهام .

واعلم أن ملول د أو ، إما شك كقولك جاء زيد أو عمرو ، وإما إبهام كقوله تعالى (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين) (١) وإما تبيين قسمة كقولك العدد زوج أو فرد ، وإما إباحة كجالس الحسن أو ابن سيرين ، وإما تخيير كخذ درهماً أو ديناراً فالشك والإبهام منافيان لبيان بلا إشكال ، والتقسيم ليس فيه بيان المقسم ، والحد إنما يؤتى فيه بما يفيد البيان، أو التخيير والإباحة لا عمل لهما هنا وفيهما التردد فلا يدخلان في الحدود .

(قلنا الحادث التعلق) هذا جواب عن الوجه الأول من تقرير المقدمة الثانية من السؤال الأول ، وهو أن الحكم يوصف بالحادث فمفع ذلك وقال : الحادث

إنما هو التعلق ، فإذا قلنا حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالا ، فليس معناه .
أن إحلالها حدث ، وإنما معناه أنه تعلق بالعبد وهذا اختيار من المصنف أن التعلق .
حادث وهو المذكور في المحصول هنا وفي موضع آخر خلافة وهو المختار (١) ولو كان
التعلق حادثاً لكان الخطاب المتعلق حادثاً ضرورة أخذ التعلق قيماً فيه ، ويلزم على
هذا أن يكون الحكم حادثاً وهو قد فر منه ، وأن الكلام في الأزل لا يسمى
حكماً ومن ضرورته ألا يكون أمراً ولا نهياً ونحن لا نقول به ، ولا ينحى من
هذا إلا أن يقال وصف الحكم في الأزل بالتعلق على سبيل الصلاحية ، ولكن
هذا لا ضرورة إليه ، فالمختار أن الإحلال مثلاً قدم ، وكذلك تعلقه ، وأن التعلق .
نسبة فهو يستدعى حصول متعلقه في العلم لافي الخارج ، وإنما الذي يحدث بعد
ذلك الحل ، وهو غير الإحلال ، وإنما ينشأ عنه بشروط كلها وجدت وجد ، كما
لو قلت أذنت لك أن تبيع عبدى هذا يوم الخميس ، فالإذن قبل الخميس موجود
متعلق به وأثره يظهر يوم الخميس ، وعلى هذا يجب أن يحمل قولهم يحدث التعلق
فلا يكون بين الكلامين مخالفة في المعنى ، وكأن التعلق طرفين من جهة المتكلم
يتقدم ومن جهة المخاطب قد يتأخر .

(والحكم متعلق بفعل العبد لا صفته كالقول المتعلق بالمعلومات) .

هذا جواب عن قوله ويكون صفة لفعل العبد فأجاب بأن الحكم قول متعلق
بالفعل ، لا صفة للفعل ، لأن معنى الإحلال قول الله رفعت الحرج عن فاعله ،
وهذا القول صفة لله تعالى قائم بذاته متعلق بغيره لا صفة ، كالقول المتعلق .

(١) في هامش النسخة المطبوعة : ، والمنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري
أنه قديم ، وعليه مدار كلام الأئمة ، وفي ابن الحاجب التصريح به في مسألة أمر
المعصوم ، وهو الحق ، ولو قيل : إن التعلق لا يوصف بقدم ولا حدوث ، لكونه
نسبة لم يبعد ، إذ النسب والأمور الاعتبارية المختار هما كذلك ، لأنها عديدة ،
كما هو الحق ، وقد فاه بذلك جميع متأخري علمائنا ، لكن المشهور القول بالحدوث
فليتأمل اه .

بالمعدومات إذا أُخبرت عنها مثلاً ، فليس القول صفة لها ، وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم ، وأما كون للتقديم متعلقاً بالحادث فلا يتم .

(والنسكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع)

هذا جواب عن الدليل الثالث وهو قوله ، ومعلابه ، أى بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق ، فأجاب بأن هذه العلة شرعية ، والعلل الشرعية معرفات لا مؤثرات ، وكأن الله تعالى قال إذا تزوج فلان بفلانة بشروط كيت وكيت فاعلموا أنى حللتها له ، فإذا وجد النسكاح بتلك الشروط عرفنا الإحلال الأزلي ، ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للتقديم ، كما أن العالم يعرفنا وجود الباري سبحانه وتعالى ووحدهائته فليس علة له .

واسم الصانع اشتهر على ألسنة المتكلمين في هذا المثال ، ولم يرد في الأسماء وقرئ في الشواذ (صنعة الله) (١) بالنون فمن اكتفى في الأسماء بورود الفعل يكتفى بمثل ذلك ، وما ذكره المصنف من الجواب يحسن إبراهه على وجهين :

أحدهما : على سبيل المنع ابتداء فيقال : لا نسلم أن النسكاح والطلاق ونحوهما علل وإنما هي معرفات .

والثاني : على سبيل الاستفسار فيقال : إن أردت بالعلل المعرفات فسلم ، ولا يفيدك ، وإن أردت المؤثرات فمتنوع والعلة تطلق بمعنى المعرف والداعي والمؤثر . والمتكلمون ينكرون المؤثر بناء على أن الأفعال كلها من الله تعالى وهو تعالى فاعل بالاختيار ، لا مؤثر بالذات ، ولا وجود للعلة المؤثرة . هذا مذهب أهل

(١) آية (١٣٨) من سورة البقرة وهي قوله تعالى (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون) وهي القراءة الصحيحة المتواترة .

أما قراءة (صنعة الله) بالنون فهي قراءة شاذة مروية عن الحجة في القراءات السبع لابن طلون ٢٢٨/١ .

السنة والحكماء (١) وكثير من المتكلمين ، غير أن أهل السنة تثبتها وإلا اختلف مدركهم . وهذا تمام الأدلة الثلاثة التي قررها السؤال الأول .

(والموجبية والماتعية أعلام الحكم لا هو ، وإن سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك وبالصحة إباحة الانتفاع وبالبطالان حرمة) .

هذا جواب عن السؤال الثاني بأحد طريقين : إما بأن تلك الأشياء التي ادعى خروجها عن الحد ليست أحكاماً بل إعلاماً بالحكم فلا معنى لكون الدلوک واجباً إلا أن الله تعالى أعلننا به الوجوب ، ولا معنى لكون الرضوء شرطاً إلا أن الله أعلننا بعدمه بطلان الصلاة . وإما بأن نسلّم أنها حكم ونقول : إنها ليست خارجة عن الحد ، بل راجعة إليه بتأويل ، وهو أن المعنى بالموجبية اقتضاء الفعل ، وبالماتعية اقتضاء الترك ، ومعنى هذا أن موجبية الدلوک مثلاً بمنزلة جعلت الدلوک معرفة لوجوب الصلاة ، واقتضاء المذكور في الحد معناه : وجبت الصلاة عند الدلوک ، وحاصل العبارتين سواء ، فبذلك يكون الحد جامعاً ، وكلام المصنف ناطق بهاتين الطريقتين في الموجبية والماتعية ، وأما الصحة والبطالان فاقصر فيهما على الجواب الثاني وهو رجوعهما إليه بتأويل ، وهو أن صحة البيع لا معنى لها إلا إباحة الانتفاع ، وفساده لا معنى له إلا حرمة الانتفاع وفيه نظر ، لانا نلعل إباحة الانتفاع بالصحة ، وحرمة بالفساد ، والعلة غير المعلول ، ولأن بتمام الإيجاب والقبول تحصل الصحة ، ولا يباح الانتفاع حينئذ حتى يتم الخيار ويقبض ، ولم يذكر المصنف صحة العبادة وفسادها والسؤال وارد فيها أيضاً ، وقد ذكر المصنف بعد هذا ما هو المعتمد في تفسير الصحة وهو أنها استتباع الغاية ، ومعناه أن العبادة أو العقد بحيث يترتب عليه أثره وهو الغاية المقصودة منه ، وغاية البيع مثلاً إباحة الانتفاع ، فإن وقع البيع بحيث يكون كذلك كان صحيحاً ، وإلا كان فاسداً ، وبهذا يصح تعليل إباحة الانتفاع بالصحة ويندفع توقف الإباحة على الخيار والقبض ، لأنه قد يتعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده ، وإن توقف على شرط أفا وجد ذلك الشرط أضيف المشروط الى السبب السابق . إذا عرفت

(١) المقصود بالحكماء هنا : الفلاسفة .

«هذا فكون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع حكم ليس باقتضاء ولا تخيير فهو خارج عن الحد ، ورجوعه إليه بالطريق التي تقدمت في الدلوك ، وهو أن تقول: الصحة نزلت منزلة قول الشارع جعلته مبيحاً للانتفاع أى معرفة للإباحة . والتخيير المذكور في الحد معناه إباحة الانتفاع عنده ، وحاصل العبارتين سواء .

بقي هنا نظر آخر وهو كون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع هل هو معنى شرعى زائد على الإيجاب والقبول وسائر ما يعتبر معه ، أو هو تلك الأشياء فقط بغير زيادة ، أو مجموعها يحصل به ذلك ، فإن كان الأول وهو المشهور عند الجمهور كان ذلك المعنى حكماً شرعياً مفارقاً لذات الدلوك مساوياً لجعل الدلوك معرفة للوجوب ، فلذلك تعلقت بطلب الطريق الثاني ، إذ لا يمكن إنكار كون ذلك شرعياً ، وإن كان الثاني وهو مقتضى كلام بعضهم ساوياً للدلوك من كل وجه أمكن أن يقال حينئذ إن معنى الصحة الإعلام بإباحة الانتفاع عند اجتماع تلك الأمور ، وليست حكماً بل إعلماً بالحكم ، وكذلك إن جعلنا الصحة وقوع البيع أو العيادة على وفق الوجه المشروع ، وقلنا إن هذا معنى عقلي لا شرعى فيأتى الطريقان أيضاً في الجواب .

(والترديد في أقسام المحدود لا في الحد) .

هذا جواب عن السؤال الثالث . ويبيانه أن الترديد المنافي للتحديد هو الترديد في الحد وهنا ليس كذلك ، لأن الترديد إنما يكون في الحدود لو كانت د أو ، داخلة بين الجنس والفصل أو بين الفصول ، وههنا إنما وقعت بين أقسام الفصل الآخر ، وذلك أنه لما كان الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين يشمل الاقتضاء والتخيير وغيرهما أتى بالفصل الآخر ليخرج غيرهما ، ويصير الفصل أحدهما من غير تعيين أعم من كونه اقتضاء أو تخييراً ، فهذا القدر المطلق هو الفصل ولا ترديد فيه ، واسكنه يتقسم إلى اقتضاء وتخير فأتت د أو ، بين قسميه ، فلا يحصل بها إخلال في الحد ، والفصل مساو للحدود وكل ما كان أقساماً لشيء كان أقساماً لمساويه ، فلذلك قال المصنف إنها في أقسام المحدود ولم يكن الحد بدون أحدهما مانعاً . فلذلك لا بد من الفصل بأحدهما مطلقاً و د أو ، داخلة بين المعين وكل

(٤ - الإيهام ج ١)

منهما معيماً أخص من أحدهما مطلقاً ، ولو وجد عبارة تشملهما أو تخرج غيرهما استراح من هذا السؤال وجوابه ، وقد خطر لي أن يكون الإنشاء فإنه يخرج الخبر ، ويشمل الاقتضاء والتخيير فيقال هذا الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الإنشاء ، ويندرج فيه خطاب الوضع وكون الشيء سبباً وشرطاً ومائناً ، والحكم بالصحة والفساد سواء، قلنا إن ذلك يرجع بتأويل إلى الاقتضاء والتخيير أم لا ويندرج فيه مثل قوله تعالى (زوجناكها) فتزويج الله لنيه « زينب » حكم شرعي .

الفصل الثاني

في تقسيماته الأول

(الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب ، وإن لم يمنع فندب، وإن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة وإلا مكراهة، وإن خير فأباحة)

لما فرغ من تعريف الحكم الشرعي شرع في تقسيمه ، وحذف قوله وهو من وجوده لإدالة الكلام عليه والآلف واللام في الخطاب للمعهود السابق في حد الحكم وهذا التقسيم بحسب ذات الحكم . والافتضاء هو الطلب ، وقابل المصنف الوجود بالترك ، ولو جعل موضع الوجود الفعل أو موضع الترك العلم لكان أحسن من حيث اللفظ ، وأما المعنى ففيه تسمح على التقديرين لأن الترك فعل وجودي ، فلا يكون تقسيماً لا للفعل ولا للوجود ولذلك قال غيره المطلوب إما فعل غير كف وإما كف وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلاً، وأهل العرف يقابلون بين الفعل والترك المطلقين والأولى اعتماده في هذا التقسيم (١) وعدم التقييد بكونه كفاً وغير كف. وقوله فوجوب صوابه، فأيجاب فإنه الحكم والوجوب أثره تقول أوجب الله إيجاباً فوجب وجوباً ، وكذلك قوله حرمة صوابه تحريم ، ووجه الحصر بين .

(ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً) .

لما ذكر الإيجاب والتدب والتحريم والمكراهة والإباحة في التقسيم المذكور بأن به ماهية كل واحد منها ، فأيجاب طلب الفعل المانع من النقيض ، والتحريم طلب الترك المانع من النقيض ، والإباحة هي التخير بين الفعل والترك ، ولك أن تجعل مكان المانع من النقيض الجازم في جميع المواضع ، فهما مترادفان والأفعال

(١) في هامش النسخة المطبوعة : « عبارة غيره : فالأول أن يعتمد في هذا التقسيم ، ولعله الأول كما لا يخفى ، .

التي هي متعلق هذه الأحكام هي الواجب والندوب والحرام والمكروه والمباح تظهر ماهياتها بذلك أيضاً فيقال : الواجب المطلوب للفعل طلباً جازماً ، والندوب المطلوب للفعل طلباً غير جازم ، والحرام المطلوب التارك طلباً جازماً ، والمكروه المطلوب التارك طلباً غير جازم ، والمباح المخير فيه ، ولكنه ذكر لها رسوماً أخرى تظهر بها حقائقها ، وبدأ بالواجب وترك ذكر الجنس وهو الفعل للدلالة الكلام عليه واكتفى بذكر الخواص ، فقوله الذي صفة لمخضوف ، أى الفعل الذي ، فالفعل جنس يشمل الخمسة ، والذي يذم تاركة أخرج الـندوب والحرام والمكروه والمباح ، وعادة الأصوليين يقولون الذي يذم يخرج الـندوب والمكروه والمباح ، وتاركة يخرج الحرام ، وكان الباجي يشرحه كذلك ، وأنا لا أختار هذا ، لأن الذي يذم وحده لا يصلح أن يكون فضلاً ، ألا ترى أنك لو قلت الفعل الذي يذم لم يكن جنساً للحدود ولا مفيداً للبصود ، وقوله شرعاً احتراز عن مذهب المعتزلة فإن عدم الذم بالعقل ، فأشار بهذا إلى قاعدة الأشاعرة وهي أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع وقسم شرعاً على تاركة حتى يتبين أن انتصابه عن يذم ، وقوله قصداً متعلق تاركة ، وهو قيد ليس في المحصول ولا في الحاصل وأراد به إدخال الواجب إذا ترك سهواً فإنه لا يذم ولا يخرج ذلك عن الواجب ، ولو لم يقل ذلك لكان الرسم مطرداً وغير منعكس ، لأن ما لا يذم تاركة قد يكون واجباً بأن يترك سهواً ، وإطلاق تاركة مع ما فيه من العموم المستفاد من الإضافة يقتضى أن ما لا يذم كل تارك له ليس بواجب فقيد التارك بالقصد وكل قيد في التفصيل يكثر به الحدود بخلاف زيادة الفصول فإنه ينقص بها الحدود وصار الرسم بهذا القيد مطرداً منعكساً ، أما اطراده فلأن كل ما يذم تاركة قصداً ليس بواجب .

فإن قلت : الساهى غير مكلف فليس الفعل في حقه واجباً فلا يوصف بترك الواجب ؟ قلت : إما أن يكون نبي هذا على رأى الفقهاء فإنهم يقولون الصلاة واجبة على الساهى والنائم ، ولذلك يجب القضاء عليهما وإما أن يفرض فيهن سهى عن الصلاة بعد دخول وقتها ووجوبها عليه واستمر سهوه حتى خرج الوقت فالوجوب قد تحقق وتحقق التارك ، ولا معصية بسبب السهو كمن مات في أثناء الوقت لا يعصى على الصحيح ، فطريان السهو في أثناء الوقت كطريان الموت ، وكذا إذا طرأ النوم عن غلبة وإنما قيدت بقولى عن غلبة ، لأنه إذا قصد النوم حيث يحتمل عنده أن يستيقظ قبل خروج الوقت ، وألا يستيقظ والاحتمالان على السواء ، فإنه إذا

نام يكون قد عرضها للفروات فيظهر عصيانه وهذا قلته تفقها ثم وجدته في فتاوى
أبي عمرو بن الصلاح (١) واستدل بما جاء في الحديث في العشاء أنه نهي عن النوم
قبلها ، وإن غلب على ظنه أو يستيقظ قبل خروج الوقت (٢) فالذي يظهر جواز
النوم ولا يعصى إذا استغرق به النوم على ندور حتى خرج الوقت ، ويحمل الحديث
على ماسوى هذه الصورة أو على أنه نهي تنزيه، وإن ظن أنه لا يستيقظ حرم بلا إشكال
مهما نام بعد الوقت ، أما إذا نام قبله فلا لأن التكليف لم يتعلق به ودع (٣) من
يعلم من عاداته أنه لا يستيقظ إلا بعد الوقت لقول النبي ﷺ إذا استيقظت فصل ،
فإن قلت: هل هذا القيد الذي زاده المصنف لا بد منه حتى يكون الحد بدونه فاسداً؟
قلت ينبغي على شيء وهو أن عدم الفعل أعم من تركه، فمن مات ونام غلبه أو أقبل
الوقت حتى خرج يقال في حقه لم يصل ، ولا يقال ترك الصلاة ، ومن اشتغل بضعها
وهو ذاكر لما فقد تركها قصداً ، ومن نام عن اختيار في أثناء الوقت مع علمه من
عاداته ألا يستيقظ داخل في ذلك ، وأما السامى وهو الذى اشتغل بضعها قاصداً
لذلك الضد ولم يخطر بباله الصلاة فيقال إنه لم يصل وهل يقال إنه تارك للصلاة
لأجل تلبسه بضعها محتاراً له أو لا يقال ذلك لعدم قصده لما فأشبه من لا ينسب
إليه فعل ، هنا محل نظر ، فإن أطلقنا عليه اسم التارك فلا بد من القيد المذكور

(١) هو عثمان بن عبد الرحمن ، أبو موسى الشهرزورى ، المعروف بابن الصلاح ،
أحد العلماء المرزبين في التفسير ، والحديث ، والفقه ، وأسماء الرجال وغير ذلك
من العلوم الثقلية والعقلية .

من مؤلفاته : « معرفة أنواع علم الحديث ، والمعروف بمقدمة ابن الصلاح ،
والفتاوى ، وشرح الوسيط في فقه الشافعية ، طبقات الفقهاء الشافعية ،
توفى رحمه الله تعالى سنة ٦٤٣ هـ (وفيات الأعيان ١ / ٣١٢ ، الأعلام
٣٦٩ / ٤) .

(٢) روى عن أبي برزة الأسلمى أن النبي - ﷺ - كان يستحب أن يؤخر
العشاء التي تدعونها العتمة وكان يكره النوم قبلها والحديث بعدها ، رواه الجماعة .
(٣) في هامش النسخة المطبوعة : « في شرح ابن النحوى: ودع بصيغة الأمر،
والمعنى - والله أعلم - واترك من يعلم من عاداته إلخ فلا تقيد به ، ٥١ .

وإلا فلا حاجة إليه وهو الأولى ، لأن قولنا الواجب ما يذم على تركه، معناه على تركه حين كونه واجباً والناسي حين نسيانه لم يكن الفعل واجباً عليه فتركه الذي لم يذم عليه والوجوب لم يجتمعاً في زمن واحد ، ولذلك أن القاضي أبو بكر وغيره من الأئمة لم يذكروا هذا القيد .

(وقوله مطلقاً) متعلق أيضاً بتاركه، وهو قيد في الفصل زائد في المحدود كما أشرنا إليه من قبل ، وأن مقتضاه الإدخال لا الإخراج ، وقصد به إدخال الواجب الموسع والتخير وفرض الكفاية ، فإن كلا منها قد يتركه قصداً تركاً مقيداً فلا يذم ، كما إذا ترك الموسع في أول الوقت وفعله في آخره وترك خصلة من خصال الخير ، وفعل الأخرى وترك فرض الكفاية وقام به غيره لا يأثم في الصور الثلاث ، وإنما يأثم في الموسع إذا ترك هو لا غيره ، فإنه يصح حينئذ إطلاق الترك عليه والنوع الرابع من أنواع الواجبات وهو الواجب المضيق لإطلاق الترك عليه حيث ترك فلا قيد فتشمل كلامه الواجبات الأربعة وهذا القيد وهو قوله مطلقاً قاله صاحب الحاصل (١) وحذف قول الأصحاب على بعض الوجوه لأن به يستغنى عنه وهم يجعلون على بعض الوجوه متعلقاً يذم وفائدة هذا الرسم أنه إذا لم يرد من الشارع طلب لفعل ، ولكن ورد ذمه أو ذم فاعله لأجله استدلتنا بذلك على وجوبه . والنم معروف لغة وعرفاً فلا حاجة إلى تفسيره والمعتزلة فسروه بأنه قول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل يفني على إيضاح حال الفاعل والأصحابنا معهم فيه مشاححات متكلفة ، وأورد في المحصول أنه يدخل في هذا التحديد السنة ، فإن الفقهاء قالوا : إن أهل عمّة إذا انفقوا على ترك سنة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح ، وهذا الذي قاله في سنة الفجر لم أر من الفقهاء ولا من غيرهم من قاله غيره وإنما قالوه في الأذان والجماعة ونحوهما من الشعائر الظاهرة ، ومع ذلك الصحيح عندهم إذا غابوا بسننها إنهم لا يقاتلون على تركها خلافاً لأبي إسحاق المروزي (٢) ويجاب

(١) هو تاج الدين محمد بن حسين الأرموي ، المتوفى سنة ٦٥٦ هـ اختصر كتاب المحصول ، للإمام الرازي في كتاب سماه المحصول ، لا يزال مخطوطاً .
(٢) هو : إبراهيم بن أحمد المروزي ، صاحب المزني ، أحد أئمة الشافعية ، =

عن هذا القول بأن المقاتلة على ما يدل عليه ذلك من الاستهانة بالدين المحرمة لا على ترك السنة .

(ويرادفه المرض، وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني) قال أبو زيد الديبوسي (١) من الحنفية الفرض والتقدير، والوجوب السقوط، لمخصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لأنه الذي يعلم من حاله أن الله قدره علينا، والذي عرف وجوبه بدليل ظني نسميه بالواجب، لأنه ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لأننا لا نعلم أن الله قدره قلنا الفرض المقدر أعم من كونه علماً أو ظناً، والواجب هو الساقط أعم من كونه علماً أو ظناً، فتخصيص كل من العظمين بأحد القسمين تحكم، ولو قالوا: إن هذا مجرد اصطلاح لم نشأحهم والنزاع في موافقته للأوضاع اللغوية، ثم زادوا وادعوا أن الفرض والواجب مختلفان، بالحقيقة وقصدهم من هذا أن الوتر واجب وليس بفرض وقراءة الفاتحة في الصلاة واجبة بالحديث (٢)

= من مصنفاته د الفصول في معرفة الأصول ، توفي سنة ٣٤٠ هـ .

(الأعلام للزركلي ١٠/١٠ ، الفهرست لابن النديم ص ٣١٣) .

(١) هو : عبد الله بن عمر بن عيسى ، أبو زيد ، أول من وضع علم الخلاف ، كان فقيهاً باحثاً . ألف د تأسيس النظر ، فيما اختلف فيه الفقهاء : أبو حنيفة وصاحبه ، ومالك والشافعي . ود الأسرار ، في الأصول والفروع عند الحنفية ، ود تقويم الأدلة ، في الأصول .

توفي رحمه الله تعالى سنة ٤٣٠ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٢٥٣ ، الأعلام ٤/٢٤٨) .

(٢) صح في قراءة الفاتحة في كل ركعة من ركعات الصلاة أحاديث كثيرة منها:

(١) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه - أن النبي - ﷺ - قال :
« لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » . رواه الجماعة .

(ب) وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال ، قال رسول الله - ﷺ -

وأصل القراءة فرض يتـوله تعالى : « فقرأوا ما تيسر منه » (١) ولو سلم لهم الاختلاف في الطريق لم يلزم منه الاختلاف في الحقيقة ، ثم لم يستمروا على ذلك - وجعلوا القعدة في الصلاة فرضاً ، ومسح ربيع الرأس فرضاً ولم يثبتا بقاطع وقد جاء في الحديث فريضة الصدقة يعني النصب والمقادير ، ويلزم الخفية ألا يكون شيء من ذلك فرضاً وألزمه القاضي ألا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة كنية الصلاة ، ودية الأصابع ، والمعاقلة فرضاً ، وأن يكون الاشهاد عند السامع ، ونحوه من المنذوبات الثابتة بالقرآن ، فرضاً ، لما ادعوا أن الفرض ما ثبت بالقرآن والواجب ما ثبت بالسنة .

(والمندوب ما يحمده فاعله ولا يذم تاركه) لك أن تجعل « ما » بمعنى الذي كما قال - في الواجب ، وأن تجعلها نكرة ، أى فعل وهو جنس للخمسة . ويحمده فاعله خرج به المباح والحرام والمكروه . ولا يذم تاركه خرج به الواجب . والعموم المستفاد من النفي في قوله « لا يذم تاركه » أغنى عن التقييد بقوله قصداً مطلقاً وفي بعض النسخ يمدح مكان يحمده ، وقد تقدم الكلام في الخطبة على الحمد والمدح . ولا بد من قوله - شرعاً وكأنته لما ذكرها في حد الواجب كتنفي به عن ذكرها في الأربعة مع إرادتها (٢) .

== د من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأمر القرآن - وفي رواية : بفاتحة الكتاب - فهي خداج ، هي خداج غير تمام ، -
رواه الشيخان وأحمد .

قال الخطابي : هي خداج : ناقصة نقص بطلان وفساد . (فقه السنة ١/١٣٥) ،
(١) سورة المزمل (٢٠) .

(٢) وأقول : إن البيضاوى ذكر كلمة « شرعاً » مرتين وليس مرة واحدة . كما قال السبكي ، وكان البيضاوى دقيقاً في تعبيره ، حيث ذكرها مرة في أول الأقسام . وهو الواجب ، الذي هو أعلى مراتب الفعل المطلوب تحصيله .

ولما طال العهد ذكرها مرة أخرى عند تعريف الحرام ، وهو أعلى مراتب الفعل المطلوب تركه ، يشمل كل منهما ما تحته ، والملاحظ كالمفروض تماماً ، وبهذا يتدفع ما أورده الإسئوى على البيضاوى من اعتراض حيث قال : « د وأيضاً فقد ==

وظن شيخنا الجزرى (١) أن الناسخ أسقطها فلقطها بالأصل .

(ويسمى سنة ونافلة) من أسمائه أيضاً أنه مرغب فيه ، وتطوع ، ومستحب ،
والترادف في هذه الأسماء عند أكثر الشافعية وجمهور الأصوليين . وقال القاضى
حسين (٢) من الشافعية : السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ،

== تعرض المصنف لقوله « شرعاً ، في رسمى الواجب والحرام ، دون رسم
المدنوب والمكروه والمباح ، مع أن المدح على الفعل في المدنوب ، وعلى الترك
في المكروه لا يثبت عندنا إلا بالشرع ، وكذلك نفي المدح ، فالصواب ذكرها
في الجميع ، كما فعل صاحب الحاصل والتحصيل .
(نهاية السؤل بمحاشية الشيخ بجيت ٨٢/١) .

(١) هو : محمد بن يوسف بن عبد الله بن محمود الجزرى ، المتوفى سنة ٧١١ هـ
كان أحد علماء القرن السابع الهجرى ، ومن المبرزين في سائر العلوم العقلية والعقلية ،
وهو أحد شيوخ الإمام السبكي .

من مؤلفاته : شرح على « منهاج الوصول ، للبيضاوى يسمى « معراج المنهاج ،
وهو من أقدم الشروح التى وضعت على المنهاج . وقد وفقى الله تعالى لتحقيقه
على نسختين مخطوطتين بدار الكتب المصرية ، ومكتبة الأزهر ، لكنه لم يطبع حتى
الآن اه محققه .

راجع في ترجمة الجزرى : الوافى بالوفيات (٢٦٣/٥) طبقات الشافعية
للإسنوى (٢٨٢/١) ولابن السبكي (٢١/٦) شذرات الذهب (٤٢/٦) .

(٢) هو : الحسين بن محمد بن أحمد ، أبو على القاضى ، أحد أعلام المذهب
الشافعى ، كان جبل فقه منيعاً صاعداً ، تفقه على القفال المروزى .

قال عنه الرافعى : « وكان يقال له حبر الأمة ، .

توفى - رحمه الله تعالى - فى المحرم سنة ٤٦٢ هـ .

ومن شعره :

إذا مارماك الدهر يوماً بنكبة فأوسع لها صدرأ وأحسن لها صبراً
فإن إله العالمين بفضله سيعقب بعد العمر من فضله يبرأ =

والمستحب ما فعله مرة أو مرتين ، والتطوع ما ينشئه الإنسان باختياره ولم يرد فيه نقل . وقالت المالكية . السنة ما واطب النبي صلى الله عليه على فعله مظهرآله ، والنافلة عندهم ول رتبة من الفضيلة التي هي أنزل رتبة من السنة . وللحنفية اصطلاح آخر في الفرق بين السنة والمستحب . والصحيح ما قدمناه أولاً لقوله ﷺ : « من سن سنة ، (١) ولقوله ، ولكن أنسى لآسن ، (٢) فانظر كيف جعل السنة بما يحصل نسياناً وهو أندر شيء يكون ،

= (طبقات الشافعية للسبكي ٢٥٦/٤ - ١٢٦٥ ، شذرات الذهب ٣/٢١٠ ، وفيات الأعيان ١/٤٠٠) .

(١) أخرجه الإمام مسلم في حديث طويل من رواية عمرو بن جرير بن عبد الله وفيه « من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ؛ ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء » .

(٢) رواه الإمام مالك في الموطأ - كتاب السهو حديث ٤ ص ٨٣- ولفظه: « إني لآنسى أو أنسى لآسن ، ورواه الغزالي بلفظ « إني لا أنسى ولكن أنسى لآسن ، ثم قال : وظاهر هذا الحديث أنه - ﷺ - لا ينسى بياعت البشرية ، وإنما ينسى الله ليشرع ، وعلى هذا فهو مخالف لما ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث ابن مسعود مرفوعاً « إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكروني ، (سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني ٤/٢) .

ويدل على أنه لا تنافي بين الأحاديث الثلاثة ، وأنها في جملتها تفيد أن الرسول - ﷺ - كان ينسى الله عز وجل في بعض الأمور لحكم كثيرة لأجل تعليم الأمة وتشريع الأحكام المترتبة عليها ، وأن الحديث الذي رواه الغزالي ليس المراد منه نفي حكم النسيان بالجملة ، وإنما فيه نفي لفظه وكراهة لقبه ، كقوله ﷺ « بئس ما لأحدكم أن يقول: نسيت آية كذا ، ولكنه نسي ، أو نفي الغفلة وقلة الاهتمام ويؤيد ذلك قوله تعالى: (سنقرئك فلا تنسى . إلا ماشاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى) الأعلى ٦ - ٧ - ١٠ . محققه .

وأما المندوب فلا شك في عومه لجميع ما ذكر ، والأصل المندوب إليه ، ولكنه حذف إليه وتوسع فيه فقبل المندوب . وفي السنة اصطلاح وهو ما علم وجوبه أو ندييته بأمر النبي ﷺ .

(والحرام ما يذم شرعاً فاعله) في قوله يذم فاعله خرجت الأربعة ، وكان ينبغي للمصنف على طريقته أن يقول قصد الآن وطء الشبهة يصفه بعض الفقهاء بالتحريم ولا يذم عليه والصواب حذفها من الموضعين . وأما قوله في الواجب مطلقاً فلا إدخال الواجب التحريم والموسع ، وفرض الكفاية ، وليس ذلك في الحرام ، إلا أن الأمدى (١) نقل خلافاً في الحرام التحريم ، فأصحابنا أثبتوه في نكاح الاختين ، والمعزلة نفوه ، وكان الباجي يقول الحق نفسه ، لأن المحرم الجمع بينهما كما نطق به القرآن لا إحداهما ولا كل واحدة منهما ، بخلاف الواجب التحريم ، فإن الواجب إما أحدهما وإما كل منهما على التحريم ، فلذلك الذي قال على بعض الوجوه في الواجب لم يذكرها في الحرام ولم يحتج المصنف إلى زيادة قيد آخر . وأنا أقول في الاختين كذلك إن الحرام الجمع فقط ، وأثبت الحرام التحريم كما أثبت القاضى أبو بكر وغيره من الأشعرية ، وأمله بما إذا اعتق إحدى أمته ، فإنه يجوز له وطء إحداهما ويكون الوطء تعييناً للعتق في الأخرى ، وكذا إذا طلق إحدى امرأته وقلنا الوطء تعيين على أحد القولين ، ففي هذين المثالين الحرام واحدة لا بعينها .

وقسم القاضى الأمدى إلى متماثلة ومختلفة ومتضادة ، فالمتماثلة لا يتعلق الأمر باثنين مهما ، ولا جمعاً بلا تخيير كاللونين في مكان واحد لعدم غيرهما ، والمختلفان كاللون ، والكلام ، يصح الأمر والنهى عنهما جمعاً وتخييراً ، والضدان يجوز النهى تخييراً والنهى عنهما جميعاً ، ولا يصح الأمر بهما جميعاً ، وصورة التحريم التحريم صريحاً يقول حرمت هذا أو هذا ، وكذا لو قال لا تفعل كذا أو لا تفعل كذا ، فإن قال

(١) هو : أبو الحسن ، على بن أبي على محمد بن سالم النخلى الأمدى ، أحد العلماء المبرزين في العلوم النقلية والعقلية ، من مؤلفاته في الأصول كتاب الإحكام في أصول الأحكام ، والذي لا يستغنى عنه أى باحث .

توفى رحمه الله تعالى سنة ٦٣١ هـ (الإعلام للزركلى ٢/٦٩٤) .

لا تفعل أو تفعل كذا بإسقاط أو كذا ، أو قال لا تفعل كذا أو كذا احتمال النهي الخير والنهي عن كل منهما ، وهو في الثاني أظهر وعلى ذلك قوله (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) (١) وقريب من هذا في المأخذ وإن اختلفا في الصورة قولك : ما ضربت زيدا أو عمراً محتمل ، فإذا قلت ولا عمراً كان نصاً في أنه لم يضرب واحداً منهما وعند عدما لا نص ولا ظهور في ذلك .

(والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله) في قوله يمدح خرج الواجب والمندوب والمباح، وبقوله ولا يذم فاعله خرج الحرام ، وليس معنى المكروه أن الله لم يرد فعله وإنما معناه ما ذكرناه وليس هو حسناً ولا قبيحاً . وفي المكروه ثلاثة اصطلاحات :

أحدها : الحرام . فيقول الشافعي : أكره كذا ويريد التحريم ، وهو غالب إطلاق المتقدمين تخرجاً عن قول الله تعالى (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا جلال وهذا حرام) (٢) فكرهوا إطلاق لفظ التحريم .

الثاني : ما نهى عنه نهى تنزيه ، وهو المقصود هنا .

الثالث : ترك الأولى كترك صلاة الضحى لكثرة الفضل في فعلها ، والفرق بين هذا والنهي قبله ورود النهي المقصود . والضابط ما ورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه ، وما لم يرد فيه نهى مقصود يقال ترك الأولى ، ولا يقال مكروه ، وقولنا مقصود احتراز من النهي التزاماً ، فإن الأمر بالشئ ليس إلا نهياً عن ضده التزاماً ، فالأولى مأمور به وتركه منهى عنه التزاماً لا مقصوداً .

(والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم) لا بد من الإتيان بلا بين الفعل والترك وبين المدح والذم وبذلك تخرج الأحكام الأربعة ، فإن الواجب يتعلق بفعله مدح وبتركه ذم والحرام عكسه . والمندوب يتعلق بفعله مدح ولا ذم في تركه ، والمكروه يتعلق بتركه مدح ولا ذم في فعله . هذا تمام الرسوم ، وفيها .

(١) سورة الإسنان (٢٤) .

(٢) سورة النحل (١١٦) .

زيادة على ما اقتضاه التقسيم من تعريف حقائقتها وهي فائدة جلية كما إذا رأينا فعلا لم يرد في الشرع في فعله مدح ولا ذم ولا في تركه ، أو ورد مدح أو ذم فيحكم بمقتضى ذلك ، وإن لم تأت صيغة طلب ولا تخيير ، وقد تقدم التنبيه على أنه لا بد من التقييد في الشرع في السكك ، وقد تعرض له الإمام في المنتدوب ، وصاحب الكتاب تعرض له في الواجب والحرام ، لأن الذم فيهما ، وكما أن الذم الذي ثبوتة علامة الواجب والحرام هو الذم الشرعي وهو أخص من انتفاء الذم مطلقا فليدون هذا التقييد يكون الرسم غير جامع لمخرج المباحات التي انتفى الذم الشرعي فيها ، ووجد فيها ذم عقلي أو عرفي . وأعني بالتقييد أن يكون كل من الوصفين المذكورين في طرفي الأحكام الثلاثة ثابتاً بالشرع ، والتنبيه لذلك في قول المصنف : المباح ما لا يتعلق بفعله وبتركه مدح ولا ذم إن أراد به عرف من الشرع انتفاء ذلك فصحيح ، وإن أراد أنه لم يوجد في الشرع مدح ولا ذم كذلك فلا يلزم كونه مباحا ، فقد يكون باقياً على حكم الأشياء قبل ورود الشرع ، ولذلك قال الإمام : المباح ما علم فاعله أنه لا حرج في فعله ولا في تركه ولا نفع في الآخرة ، وقول الإمام هذا احتراز عن فعل البهيمة وغير المكلف فلا يكفي في الإباحة علم الحكم بذلك بل الحكم بعده ويحتاج في المنتدوب والمكروه أن يأتي بقوله شرطا في طرق العمل والترك جميعاً . وتصحيح كلام المصنف أن يحمل على أنه أراد ذلك فإنه محتمل له على أن أقول لأن ما لم يوجد في الشرع دليل على مدح ولا ذم في فعله ولا في تركه مباح بأدلة شرعية ، وإنما أورد عليه فعل غير المكلف كالسهمي والنائم والبهائم ، وطريق الاعتذار عنه ما ذكرته أو يقال إنه إنما يتكلم في فعل المكلف .

التقسيم اثنائي للحكم

باعتبار الحسن والقيح

(الثاني: ما نهى عنه شرعا فقيح وإلا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف)

الحكم ينقسم بذاته إلى التحسين والقيح، وتنقسم صفة الفعل الذي هو متعلقه إلى الحسن والقيح، ويتبع ذلك انقسام اسمه إلى حسن وقيح، فلذلك قسم الفعل إلى ما نهى عنه شرعا وهو الفقيح، وما لم ينه عنه شرعا وهو الحسن، ومنه يعرف الحسن والقيح والتحسين والقيح، وإطلاق الحسن على الواجب والمندوب لا شك فيه، وعلى المباح فيه خلاف، والأصح إطلاقه عليه للإذن فيه، ولجواز الثناء على فاعله وإن لم يؤمر بالثناء عليه، وفعل الله تعالى حسن باتفاق من به يعتمد، لوجوب الثناء عليه وفعل ما سواه من غير المكلف كالنائم والساهى والبهيمة فيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح وأولى بالمنع وهو الذي اختاره إمام الحرمين (١) ولا شك في عدم إطلاق القبيح في المباح وفعل غير المكلف، فإذا أخرجناهما عن قسم الحسن كانا واسطة بين الحسن والقيح، وأما المكروه فقال إمام الحرمين إنه ليس بحسن ولا قبيح، فإن القبيح ما يذم عليه وهو لا يذم عليه، والحسن ما يسوغ الثناء عليه وهذا لا يسوغ الثناء عليه، ولم أر أحدا يعتمد خالف إمام الحرمين فيما قال إلا ناساً أدركناهم قالوا إنه قبيح، لأنه منهي عنه والنهي أعم من منهي تحريم وتزيه، وعبارة المصنف بإطلاقها تقتضي ذلك، وليس أخذ الحكم المذكور من هذا الإطلاق بأولى من رد هذا الإطلاق بقول إمام الحرمين.

فإن قلت: إدراج المصنف وغيره لفعل غير المكلف لا يتعلق به الحكم، لأن

(١) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه، الثناي، شيخ الإمام النزالي، ولد سنة ٤١٩ هـ وتوفي ببليسا بور سنة ٤٧٨ هـ.
(طبقات الشافعية للإسنوي ٤٠٩١ - الأعلام للزركلي ٥٩٨/٢).

الحكم هو المتعلق بأفعال المكلفين؟ قلت : الفعل الذى هو متعلق بالحكم والفعل الحسن بينهما عموم وخصوص من وجه، فقسمنا الأول إلى حسن وغيره ، والحسن من هذه القسمة لا يشمل فعل غير المكلف ، ثم قسمنا مسمى الحسن مطلقاً إلى فعل المكلف وغيره مما ليس متعلقاً بالحكم يخرج من التقسيمين أن الواجب والمندوب والمباح من قسم الحسن المحكوم فيه ، وأن فعل غير المكلف من قسم الحسن غير المحكوم فيه ، وهذا شأن العام من وجه ، حيث وقع وإنما يلزم أن يكون المقسم إلى المقسم إلى الشيء صادقاً على ذلك الشيء مطلقاً إذا كان التقسيم فى الأعم والأخص مطلقاً .

(والمعتزلة قالوا : ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وماله أن يفعله ، وربما قالوا الواقع على صفة توجب الذم والمدح فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص) .

يعنى أن المعتزلة قالوا : إن القبيح ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، والحسن ما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، هذا تفسيرهم الأول والإمام نقله عن أبي الحسين (١) واعترض عليه بأن قولك ليس له أن تفعله نكال للمعاجر عن الفعل والقادر عليه إذا منع منه ، وإذا كان شديد العقوبة ، وإذا زجره الشرع عنه والأولان غير مرادين ولا الثالث ، لأن الفعل قد يكون حسناً مع العقوبة الطبيعية عنه . والرابع يصير القبيح مفسراً بالمنع الشرعى ، يعنى وهو قولنا وأنتم لا تقولون به فصار الحد غير كاشف عن مرادكم ، وأصل هذا أن صفة الحسن والقبيح عدم بالعقل وعندنا بالشرع فلا بد لهم من بيانها ، وذكر الإمام تفسيرهم الأخير أيضاً عن أبي الحسين واعترض عليه بأنه يجب تفسير الاستحقاق ، فقد يقال: الأثر يستحق المؤثر أى يقتدر إليه لذاته ، والمالك يستحق الانتفاع بملكه أى يحسن منه والأول ظاهر الفساد . والثانى يقتضى تفسير الاستحقاق بالحسن مع أنه فسر الحسن بالاستحقاق حيث قال: الحسن هو الذى لا يستحق فاعله الذم فيلزم الدور،

(١) هو : محمد بن على الطيب ، القاضى أبو الحسن البصرى ، شيخ المعتزلة ، ولد بالبصرة وسكن بغداد ، من مؤلفاته فى علم الأصول ، المعتمد ، شرح العمد ، للقاضى عبد الجبار .

توفى سنة ٤٢٦ هـ (وفيات الأعيان ٦٠٩/١ - شذرات الذهب ٢/٢٥٩) .

فإن أراد معنى ثالثاً فليبينه ثم نازعهم في تفسير النذم ، قال : وهذه الإشكالات غير واردة على قولنا ، والمصنف أخذ معنى الحد الثاني دون لفظه ، ومراده أن القبيح هو الواقع على صفة توجب النذم، والحسن هو الواقع على صفة توجب الممدح وفي بعض نسخ المنهاج « فالحسن بتفسيرهم أخص » وفي بعضها « فالحسن بتفسيرهم الآخر أخص ، وكلاهما صحيح فإن الحسن بتفسيرهم الآخر أخص منه بتفسيرهم الأول، لدخول المباح في الأول دون الآخر، والحسن بتفسيرهم أخص منه بتفسيرنا لدخول فعل غير المكلف في تفسيرنا دون تفسيرهم، ولم يتعرض للقبيح ما حاله على التفسيرين ، ولا شك أنه بالتفسير الآخر لا يقع على غير الحرام وتفسيرهم الأول هل يختص به فيستوى على التفسيرين أو يقع عليه وعلى المكروه فيكون بتفسيرهم الآخر أخص كالحسن فيه احتمال ، والأقرب الأول. وقد نقل إمام الحرمين عن بعض المعتزلة أنه ارتكب إطلاق القبيح على فعل البهيمة وهذا يخالف التفسيرين ولعله يرتكب ذلك في الحسن .

التقسيم الثالث للحكم

إلى السبب والسبب

(الثالث: قيل الحكم إما سبب وإما مسبب ، كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزانى ، فإن أريد بالسببية الإعلام فحق ، وتسميتها حكماً بحث لفظي ، وإن أريد التأثير فباطل ، لأن الحادث لا يؤثر في القديم ، ولأنه مبني على أن لتعمل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل .

هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار أنه كما يكون بالاقضاء أو التخيير، يكون بالوضع كجعل الزنا سبباً ، وقد تقدم الكلام في هذا في تعريف الحكم ، وهذا التقسيم منسوب إلى الأشعرية وهو مطرد في كل حكم عرفت علته فله فيه حكان .

حدهما : الحكم بالسببية ، واختلف الناس في جواز القياس :

والثاني : الحكم بالسبب ، والقياس عليه جائز بانفاق القايسين ، وافق الأشعرية على أنه ليس المراد من الأول كون السبب موجباً للحكم لذاته أو لصفة ذاتية ، بل المراد منه إما المعرف ، وعليه الآكثرون ، وإما الموجب لذاته أو لصفة ذاتية ، ولكن يجعل الشرع إياه موجبا وهو اختيار النزالي ، والامام وافق الآكثرين معنى وخالفهم لفظاً ، وخالف النزالي معنى ولفظاً ، وإلى موافقة الآكثرين في المعنى دون اللفظ أشار المصنف بقوله : « فإن أريد بالسببية الإعلام فحق وتسميتها حكماً بحث لفظي ، وإلى مخالفة النزالي لفظاً ومعنى أشار ببقية كلامه . فإن الإمام زيف كلام النزالي من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن الزنا حادث والإيجاب قديم ، والحادث لا يؤثر في القديم .

الثاني : أن الزنا قبل الجعل لم يكن مؤثراً ، فإن بقى بعد الجعل كما كان وجب ألا يصير مؤثراً ، وإن لم يبق كان إعداماً لتلك الحقيقة ، والشئ بعد عدمه لا يكون مؤثراً .

الثالث : أنه لو جعل الزنا علة فالصادر بعد الجعل إما الحكم ، فالتأثر في الحكم هو الشارع فلم يكن الزنا مؤثراً ، وإما شيء يوجب الحكم فيكون المؤثر في الحكم وصفاً حقيقياً ، وهو قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل ، وإن لم يكن الحكم ولا ما يوجبه فهو محال ، لأن الشرع لما أثر في شيء غير الحكم ، وغير مستلزم للحكم لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم أصلاً ، والمصنف اقتصر على الأول وأخذ أقسام الثالث لأنها صفوة الكلام . قال سراج الدين (١) : ولقائل أن يقول على الأول لعلمهم أرادوا جعل الزنا سبباً لتعلق الحكم به ، وعلى الثاني أنه يجوز بقاء الحقيقة مع طريان صفة المؤثرية به ، وعلى الثالث أن الصادر من الشارع المؤثرية وهي غيرهما ، ولهما تعلق بالحكم ، ولك أن تقول على الأول إن التعلق قديم ، فالسؤال بحاله ، وعلى الثاني إن المؤثرية نسبة والمؤثر لا بد أن يشتمل على صفة حقيقية لأجلها يصدر الأثر عنه ، والمؤثرية بدون ذلك محال ، وعلى الثالث أن المؤثرية بدون صفة حقيقية محال لما سبق ومعها يوافق قول المعتزلة ، وكلام الإمام يرشد إلى هذا فإنه قال إن كان الصادر ما يوجب الحكم كان المؤثر في الحكم وصفاً حقيقياً ، فدخل في قوله ما يوجب الحكم المؤثر والمؤثرية ، ولذلك لم يقل كان وصفاً حقيقياً ، بل قال كان المؤثر في الحكم ، فأخذ الإمام على التقديرين ، وقال إنه مذهب المعتزلة فاستوعب كلامه الأقسام ، ومبنى البحث كله على أنه هل يعقل تأثير من غير أن يكون المؤثر مؤثراً بذاته أو بصفة قائمة ، أو لا يعقل ذلك ، وعلى هذا ينبغي كون العبد موجوداً لفعل نفسه بأقدار الله تعالى له وخلقه له ما يقتضى تأثيره في الفعل من غير أن يكون العبد مؤثراً بذاته وبصفة ذاتية ، فأصحابنا ينكرون ذلك ويقولون الصادر عنه فعل الله ، والمعتزلة لا يتحاشون من القول بتأثيره بذاته أو بصفة . وشذوذنا توسطوا فقالوا بمثل ما قالوا به هنا في الحكم بالسببية ويلزمهم ما لزم هذا ما يتعلق بكلام الإمام . وأما المصنف وقوله إنه ينبغي على

(١) هو محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة ٦٨٢ هـ اختصر كتاب «المحصل» للإمام الرازي في كتاب سماه «التحصيل» وعلى هذا الكتاب شرح للإمام محمد بن يوسف الجزري المتوفى سنة ٧١١ هـ لكنه مفقود لم أعثر عليه بهد البحث الطويل .

أن للفعل جهات توجب الحسن والقبیح فيحتاج إلى مقدمة ، وهي أن المعتزلة مع إجماعهم على القول بالحسن والقبیح العقليين افترقوا ، فطائفة منهم قالوا : إن الفعل لذاته يكون حسناً أو قبيحاً من غير صفة ، وطائفة قالوا بصفة ، وطائفة قالوا بوجوده واعتبارات وهو الذي أشار إليه المصنف ، ويلزم من بطلان قولهم في ذلك بطلان قولهم في الصفة وفي الذات من طريق الأولى ، فما سلكه آثم في الزام مذهب المعتزلة مما سلكه الإمام في الصفة ، لأنه قد لا يوافق قائل هذه المقالة المعتزلة في الذات والصفة الحقيقية ويوافقهم في الوجود والاعتبارات ، فإذا بين بطلان قولهم فيه بطل قوله والمراد بالوجود أن الوطاء مثلاً له جهة نكاح وجهة زنا فيحسن بالأولى ويقبح بالثانية .

التقسيم الرابع للحكم

باعتبار الصحة والفساد

(الرابع : الصحة استتباع الناية وبيزاتها البطلان والفساد وظاية العبادة موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء. فصلا من ظن أنه متطهر صحيحة على الأول لا الثاني) .

تفسير الصحة باستتباع الناية جيد من جهة كونه شاملا للعبادات والمعاملات ، إلا أن الأولى في تحرير العبارة أن يقال كون ذلك الشيء يستتبع ظايته ، فإن استتباع الناية يقتضى حصول التبعية وقد يتوقف ذلك على شرط كالعقد في زمن الخيار ، وكونه يستتبع الناية صحيح وإن توقفت التبعية على شرط لأن معناه أنه بهذه الخلية ، وتفسير المتكلمين جيد لأن الصحة في اللغة مقابلة للعرض ، وعلى هذا النحو ينبغي أن يكون في الاصطلاح ، فوافق الأمر لا خلل فيه فيسمى صحيحاً ، وجب قضاؤه لم يجب ، ومالم يوافق الأمر فيه خلل فيسمى فاسداً ، والخلاف بين الفريقين في التسمية ولا خلاف في الحكم ، وهو وجوب القضاء على من صلى طائفاً الطهارة فبين حدثه إذا كانت الصلاة فريضة ، وتسمية الفقهاء إياها فاسدة ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه الأصوليون ، بل لأن شرط الصلاة الطهارة في نفس الأمر ، والصلاة بدون شرطها فاسدة ولا أمور بها ، بل هو ظن أنه متطهر فترتب عليه الحكم بمقتضى ظنه وأمره ظاهراً بها كأمر المجتهد المخطئ بما ظنه ، وظايته أنه سقط عنه الإثم ، وأما أنه أتى بالمأمور به فلا ، وقولهم إن المأمور به صلاة على مقتضى ظنه فممنوع ، بل صلاة على شروطها في نفس الأمر ويسقط عنه الإثم بظنه وجودها ، وقد رأينا الفقهاء قيدوا فقالوا كل من صحت صلاته صحة مقنية عن القضاء جاز الاقتداء به ، وهذا التقييد يقتضى انقسام الصحة إلى ما يعنى عن القضاء وما لا يعنى ، وقالوا فيمن لم يجد ماء ولا تراباً إنه يصلى على حسب حاله ويقضى ، وحكى إمام الحرمين في هذه الصلاة

هل توصف بالصحة أو الفساد وجهين ، وهو غريب والمشهور وصفها بالصحة ، وكيف تأمره بالإقدام على صلاة يحكم بفسادها ، هذا لا عهد به وليس بثابة الإمساك تشبهاً بالصائمين .

والفرق بين هذه الصلاة وصلاة من ظن الطهارة أن هذا علم بحاله والظان جاهل ، فالعالم أتى بجميع ماكلف به الآن وبقي شرط أسقط عنه لعجزه ووجب استدراكه بعد ذلك بالقضاء ، والظان لم يأت بما هو الآن فريضة فالصواب أن يكون حد الصحة عند الفريقتين موافقة الأمر ، غير أن الفقهاء يقولون ظان الطهارة مأمور بها مرفوع عنه الإثم بتركها ، والمتكلمون يقولون ليس مأموراً ولذلك يكون صلواته صحيحة عند المتكلمين لا الفقهاء ، ومن أمرناه بصلاة بلا طهارة ولا تيمم حدث يجب النضاء صحيحة على المذهبين ، وإن أوجب القضاء فليس كل صحيح يستقط .

واقصر المصنف على غاية العبادة لذكر الخلاف ولم يذكر غاية العقود ، والمراد من كون العقد صحيحاً عند المتكلمين على ما اقتضاه كلام القاضي أبي بكر وقوعه على وجه يوافق حكم الشرع من الإطلاق له ، وعند الفقهاء كونه بحيث يترتب أثره عليه . وهو معنى إطلاقهم ترتب أثره .

والباطل هو الذي لا يترتب أثره عليه ، والبطلان والفساد لفظان مترادفان ، والإزاء والحذاء والمقابل ألفاظ مترادفة . وجعل المصنف هذا تقسيماً رابعاً للحكم يتنصق أن الصحة والبطلان حكمان شرعيان ، ويكون الحكم تارة بالصحة وتارة بالبطلان ، وقد تقدم الكلام في رده إلى الاقتضاء والتخير ، أو في كونه زائداً عليه ، وغالف ابن الحاجب (١) الجمهور فقال إن الصحة والبطلان أو الحكم بهما

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ، المشهور بابن الحاجب ، نشر العلم بين ربوع مصر وإسنا والقاهرة والإسكندرية والشام حتى توفي سنة

أمر عقلي ، وقال في المنتهى ، والقول بأن الحكم بالصحة والبطلان حكم شرعي بعيد ، ووجهه أن الموافقة أمر عقلي ، وقد فسرنا الصحة بها ، وأورد عليه أن العقلي مالا مدخل للشرع فيه ، وهذا للشرع فيه مدخل فتسميته شرعياً غير بعيد . وفهم بعض من شرح كتابه أنه لا يلزم قوله في صحة العقود ، لأن ترتب الأثر شرعي ، ولا يبعد طرده ؛ لأن الصحة ليست ترتب الأثر ، بل كونه بحيث يترتب الأثر عليه ، ومعنى ذلك وقوعه على وجه مخصوص وذلك أمر عقلي ، لكن تسميته شرعياً باعتبار أن للشرع مدخلا كما قلنا في العبادات .

واعلم أن الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنكروا كون الصحة حكماً زائداً على الاقتضاء والتخير ، وأنكروا الحكم بالسببية كما سبق في الموضوعين فلم يبق للصحة معنى عندهم في العقود إلا إباحة الانتفاع ، وهو شرعي ، ومن يفسر الصحة بكونه مبيحاً للانتفاع يلزمه أن يوافق النزاع في الحكم بالسببية أو يقول إنها عقلية ، وحكم القاضى مثلاً بصحة عقد إنما يصح إذا قصد المعنى الشرعي ، لأنه الذي يثبت القاضى ، بخلاف الأمر العقلي وليس القاضى أن يحكم إلا بما يصح أن يكون حكماً من الشارع من اقتضاء أو تخيير أو خطاب وضع إن قلنا به ، وإذا جعلت الصحة عقلية لم يكن للتقاضى الحكم بها بل بأثر الصحيح .

(وأبوحنيفة ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملائح باعلا وما شرع بأصله دون وصفه كالزنا فاسداً) .

عند الحنفية إن كان العوضان غير قابلين للبيع كبيع الملائح بالعم مثلاً فهو باطل قطعاً ، وكذا إن كان المبيع وحده كبيع الملائح بالذراهم على الصحيح عندهم ، وإن كانا قابلين للبيع ولكن جاء الخلط من أمر آخر كبيع

وله العديد من المؤلفات ، ومن أشهرها في الأصول د منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والمجدل ، وقد اختصره في كتاب آخر سماه د مختصر منتهى السؤل والأمل ، وقد طبع عدة طبقات ووضع عليه العلماء الشروح والحواشي .

(ابن خلكان ٣١٤/١ ، الاعلام للزركلى ٦٢٩/٢) .

درهم بدرهمين كل من العوضين قابل للبيع ، والخلل من الزيادة فهو فاسد قطعاً ،
وكذا إن كان الثمن فقط كبيع ثوب بدم على الصحيح عندهم . والفاسد عندهم
إذا اتصل بالقبض يفيد الملك الخبيث ، والباطل لا يفيد شيئاً وعندنا الباطل
والفاسد سواء في المعنى والحكم ، ولا يفيد شيء منهما الملك ،

والملاقيح ما في بطون الأمهات ، وقد علت المراد بأصله وهو كون المبيع
يصح بيعه ووصفه هو الصحيح .

وأما فرق أصحابنا بين الباطل والفاسد في الكتابة فلا يضرنا في نصب
الخلاف في البيع . ومحل الرد عليهم في ذلك كتب الفقه وكتب الخلاف .

تعريف الاجزاء

(والاجزاء هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به ، وقيل سقوط القضاء ، وردت بأن القضاء حيثئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط ، فإنكم تعلمون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول) .

لما كان الاجزاء معناه قريب من معنى الصحة ذكره معها ولم يفرد به بتقسيم ولكن الصحة أعم ، فإنها تطلق على المعاملات ولا يطلق الاجزاء في المعاملات .

وقوله الأداء يجب حملة على الأداء القوي لأن الاجزاء كما يكون في الأداء يكون في القضاء والإعادة فلو قال الفعل كان أحسن ، والضمير في به يعود على الأداء ، وما أورده من أن القضاء إذا لم يجب لا يقال سقط صحيح ، وهو وارد على من حد الصحة بسقوط القضاء أيضاً ، وما أورده من تعليل سقوط القضاء بالاجزاء تبع فيه الحاصل . وعبارة المحصول لانا فعل وجوب القضاء ، بأن الفعل الأول لم يكن مجزئاً والعلة منافية للمعلول ، فظن بعض الناس أنه انقلب على الإمام ، وكان الباجي يقول إنها إحدى عقد المحصول ، ويحتج بحلها زاعماً أنه لو ادعى تعليل سقوط القضاء بالاجزاء منعه الخصم ، وقال هذا عين النزاع فأخذ مقابلها وأثبت التنابر بينهما وهو خارج عن محل النزاع ، ثم ينقل التنابر إلى محل النزاع لثبوت تنابر المقابلين ، ومن ضرورة ذلك تنابر مقابلتهما ، وأياً ما كان فقد أورد عليه أن العلة قد تكون لشيء وقد تكون لحكمتنا ، كما إذا قلت : هذا إنسان ، وسئلت لم حكمت عليه بذلك فتقول : لأنه حيوان ناطق ، فالمنارة هنا بين العلة وحكمتك لا بينها وبين المحكوم به ، وهذا الاجزاء عن حكمتنا بسقوط القضاء لا لسقوط القضاء نفسه ، وليس هذا بالقوى .

وفي المحصول إيراد ثالث ، وهو أنه : لو أتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات لم يكن الفعل مجزئاً مع سقوط القضاء ، ولك أن تمنع سقوط القضاء هنا ، بل يبقى في ذمته إن كان مرطاً .

وقول المصنف لعدم الموجب ، يعني أن القضاء إنما يجب بأمر جديد بعد

خروج الوقت إذا ترك ولم يوجد .

(وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل وجهين : كالصلاة لا المعرفة ورد الودعة) .

الصلاة تقع تارة على وجه يكنى في سقوط التعمد بها ، وتارة على وجه لا يكنى فوصفت بالإجزاء وبعدمه لاحتياها للوجهين المذكورين ، وأما المعرفة فلا يقال فيها مجزئة وغير مجزئة ، لأنه إن تعلق العلم بالله تعالى فهو المعرفة ، وإلا فلا معرفة بل الجهل ، وكذلك رد الودعة والمغصوب إن حصل إلى المالك أو وكيله يرى وإلا فلا رد ، وقال الأصفهاني (١) في شرح المحصول : إنه لا يقال في العبادة المنسوب إليها إنها مجزئة أو غير مجزئة ، وهذا الذي قاله بعينه وكلام الفقهاء يقتضى أن المنسوب يوصف بالإجزاء كالفرض . وقد ورد في الحديث : (أربع لا تجزى في الأضاحي) (٢) واستدل به من قال بوجود الأضحية ، وأنكر عليه

(١) هو : محمد بن محمود بن محمد بن عياد السلياني ، أبو عبد الله الأصفهاني من فقهاء الشافعية بأصفهان ، ولد وتعلم بها ، ثم رحل إلى بغداد والشام وتولى قضاء نينج وقوص بصعيد مصر ، ثم استقر آخر الأمر بالقاهرة مدرسا .
من مؤلفاته : (شرح المحصول) في أصول الفقهاء (القواعد) في أصول الفقه والدين والمنطق والجدل .

توفي سنة ٥٦٨٨ هـ .

(البداية والنهاية ١٣ / ٣١٥ ، الأعلام ٧ / ٣٠٨ - ٣٠٩)

(٢) وتتمام الحديث كما رواه الترمذي وحسنه ، أن رسول الله ﷺ قال :
« أربع لا تجزى في الأضاحي » : العوراء البتين عورها ، والمریضة البتين مرضها ،
والعرجاء البتين عرجها ، والعجفاء التي لا تنقي ، — العجفاء التي ذهب نخها من
شدة الهزال .

ويلحق بهذه الأربعة :

١ — العضياء : التي ذهب أكثر أذننها أو قرننها .

٢ — الهتاء : وهي التي ذهبت ثنايا من أصلها .

٣ — الصماء : وهي التي انكسر غلاف قرننها .

=

وفي حديث أبي بردة (يجزى عنك) (١) ضبطه ابن الأثير بالوجهين بضم الياء مع
الهمزة وفتحها مع الياء ، يقال : أجزأ بمعنى كفى ، وجزأ بمعنى قضى . ولا توصف
المعاملات بالأجزاء وإنما يوصف به ما كان مأموراً به . فالصحة أعم علامته ،
لأنها تسكون في المعاملات والعبادات ، ولا يوصف بها أيضاً إلا ما يحتمل وجهين
أن يقع صحيحاً وفاسداً كالعلاة والعقود ، فإنها إن وقعت مستجمة الأركان
والشروط كانت صحيحة ، وإن وقعت على غير ذلك الوجه كانت فاسدة بخلاف
المعرفة ليس لها إلا وجه واحد ، وهو إذا جعلنا اسم الصلاة موضوعاً للصحيح
والفساد ظاهر ، وأما إذا قلنا هو موضوع للصحيح فقط ، ولا يطلق على الفاسد
الإيجازاً ، فإنه لا يكون لها إلا وجه واحد فكأنهم نظروا إلى المعنى الأعم الموجب
للإطلاق المجازي ، وجعلوه مورد التقسيم إلى الصحيح وغيره ، ولا يرد هذا
السؤال في الأجزاء لإقسام الصحيح إلى مجزى وغير مجزى ، كصلاة التيمم في
الحضر ونحوه

وعند أبي خنيفة كل صلاة وجب قضاؤها لا يجب أدائها ، وكل صلاة يجب
أدائها لا يجب قضاؤها فيستوى عنده الصحة والأجزاء ، فيكون انقسام العبادة إليها
بالاعتبار الآخر .

٤ — العمياء : التي لا ترى .

٥ — التولاء : وهي التي تدور في المرعى ولا ترى .

(فقه السنة ٣/٣٢١-٣٢٢) طبعة بيروت .

١ — ولفظ الحديث — كما رواه أبو داود — عن أبي بردة بن نيار أنه قال
بارسول الله : إن عندي عناقاً جذعاً هي خير من شاة لحم . فقال ﷺ : « تجزئك
لا تجزىء عن أحد بعدك ،

أفاد هذا الحديث أن العناق وهي : الأثني من أولاد المعز والغنم من حين

الحول ، لا تجزىء في الأضحية ، لأن الرسول ﷺ ، بين في هذا

عن أبي بردة وحده ، لخصوصية قد لا توجد في غيره ، ومن هنا

أن هذا الحكم مقصور على من قيل في حقه الحديث

التقسيم الخامس للحكم

إلى الأداء ، والإعادة ، والقضاء .

(الخامس : العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء محتمل فأداء وإلا بإعادة ، وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب أداءه ، كالظهر المتروكة قصداً ، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض ، أو امتنع عقلاً كصلاة النائم ، أو شرعاً كصوم الحائض) .

هذا تقسيم آخر للعبادة التي هي متعلق الحكم ، ويصح جعله تقسيماً للحكم من جهة أن الأمر قد يكون بالإعادة .

وقوله : العبادة ، يشمل الفرض والتفل ، فكل منهما إذا كان مؤقتاً يوصف بالثلاثة ، وزعم بعضهم أنه لم يوصف بشيء من الثلاثة إلا الواجب ، وزعم بعضهم أن القضاء لا يوصف به إلا الواجب ، وكل ذلك خطأ ، والصواب أن الواجب والمندوب كل منهما يوصف بالأداء والإعادة والقضاء .

وقوله : إن وقعت ، لو قال إن وقعت كان أحسن ، لأن الأداء والإعادة والقضاء أنواع للإيقاع لا للوقوع ، لكن لك أن تنتصر لتصحيح كلامه بأن العبادة فعل التفاعل ، ففعلها وإيقاعها وأداؤها ووقوعها سواء .

وقوله: في وقتها المعين، الأحسن عندي في تفسيره أنه الزمان المنصوص عليه لفعلها من جهة الشرع ، فإن المأمور به تارة يعين الأمر وقته كالصلوات الخمس وتوابعها ، وصيام رمضان ، وزكاة الفطر ، فإن جميع ذلك قصد فيه زمان معين ، وتارة يطلب الفعل من غير تعرض للزمان ، وإن كان الأمر يدل على الزمان بالالتزام؛ ومن ضرورة الفعل وقوعه في زمان ولكنه ليس مقصوداً للشارع ولا مأموراً به قصداً . فالقسم الأول يسمى مؤقتاً ، والقسم الثاني يسمى غير مؤقت، وسواء قلنا في القسم الثاني إن الأمر يقتضى الفور والتراخي ، أو كان قد دل على ذلك قرينة كإيقاع الفريق ونحو ذلك ، وإلا فإن المقصود من هذا كله إنما هو الفعل من غير تعرض إلى الزمان ، والقسم الأول قصد فيه للفعل والزمان ، إما لمصلحة

اقتضت تعيين ذلك الزمان ، وإما تميداً محضاً . والقسم الثاني ليس فيه إلا قصد-
الفعل . فالقسم الثاني لا يوصف قومه بأداء ولا قضاء ، لأنهما فرعا للوقت ولا
وقت له ، وينبغي أن يوصف بالإعادة إذا تقدم فعل مثله على مأسأيته .

ومن هذا للقسم الإيمان ، فإنه لا وقت له ، والأمر بالمعروف، والنهي عن
المنكر وإن كان وقته وقت سببه ولكنه ليس وقتاً معيناً من حيث هو، وإنما هو
حضوره . وكذا زكاة المال إذا حال الحول كل هذه واجبات فورية غير مؤقتة ،
وكذا الواجبات على التراخي بلا حد ، وقد أطلق الفقهاء على الحج الأداء متى أوقع
حجة الإسلام في عمره ، والقضاء في صورتين :
احدهما : إذا قضى عنه بعد موته .

والثانية : إذا حج العبد وأفسد حجه، ثم عتق فحج عن حجة الإسلام ثم عن القضاء
وعندى أن إطلاقتهم الأداء والقضاء في ذلك بطريق المجاز ، فإن الحج من
القسم الثاني الذي لم يقصد فيه غير الفعل ، وإن وسع فيسه مدة العمر عندنا أو
ضيق وجب فيه الفور عند غيرنا ، فإن ذلك لا يصير الوقت مقصوداً فيه،
وأما إذا أفسد حجة الإسلام وأمرناه بقضائها ، فقد صرحوا أن ذلك ليس بقضاء
يعنون بل هو أداء معاد .

وإذا عرفت هذا فلتكلم في مقصودنا وهو القسم الأول المؤقت بوقت معين
سواء كان مضيئاً كصوم رمضان ، أو موسعاً كالصلاة ، فإن فعل في وقته فهو أداء
سواء فعله مرة أخرى قبل ذلك أم لا ، هذا هو الذي تختاره وهو مقتضى
إطلاقات الفقهاء ، ومقتضى كلام الأصوليين القاضي أبي بكر في التقريب ،
والإرشاد ، والغزالي في المستصفى ، والإمام في المحصول ، ولكن الإمام لما أطلق
ذلك ، ثم قال : إنه إن فعل ذلك ثانياً بعد ذلك سمي إعادة، ظن صاحبنا الحاصل
والتحصيل : أن هذا مخصص للإطلاق المتقدم، فقيدها وتبعهما المصنف ، فإنه كثيراً
ما يتبع الحاصل ، وليس لهم مساعد من اطلاقات الفقهاء ولا من كلام الأصوليين
فالصواب أن الأداء اسم لما وقع في الوقت مطلقاً مسبوقاً كان أو سابقاً أو
مفرداً . وقد قال القاضي حسين من الشافعية : إنه إذا شرع في الصلاة ثم أفسدها

ثم صلاحها في وقتها كانت قضاء ، وتبعه غيره على ذلك ومأخذه في ذلك أنه لما شرع فيها ، تعين ذلك الوقت لها حتى لا يجوز له الخروج منها ولم يبق لها وقت شروع ، وإنما بقي وقت استدامة فإذا أفسدها أو فسدت ، وقد فات وقت الشروع لم يكن فعلها بعد ذلك إلا قضاء ، لأن وقت الاستدامة وحده لا يكفي ولا يكون إلا مبنياً على وقت الشروع ، كما أن المغرب عند العراقيين من أصحابنا لها وقت ابتداء بقدر ما يشرع فيها وقت استدامة ، فإذا أخرها مقدار الشروع صارت قضاء عندهم وإن بقي قدر ركعتين وشيء .

هذا مأخذ القاضي حسين ومع ذلك هو مردود بوجهين :

أحدهما : على رأى الإمام والغزالي ، أعنى قولهما إنه يجوز الخروج من الفريضة إذا أمكن تداركها في الوقت فلا يصح ما احتج به له .

والثاني : أن تعين ذلك الوقت بالشروع ، بفعله لا بأمر الشرع له أن يفعله ، وبهذا فارتقت المغرب ، وبما ذكرناه من مأخذ القاضي حسين يعلم أنه ليس مخالفاً لما ذكرنا في حد الأداء ، فإنه إنما قال بالقضاء وعدم الأداء لأنه أن الوقت قد خرج فلا مخالفة في المصطلح ، وإذا قلنا بقول القاضي حسين فلو دخل في الجمعة ثم أفسدها وأراد إعادتها في الوقت فعلى مقتضى قول القاضي يكون قضاء ، فإن قال بأنه يعيدها جمعة وهو الذى يظهر فيدخل القضاء في جمعة ، ولم أر أحداً من الأصحاب تعرض له ، وإن قال إنه يعيدها ظهراً فبعيد ، لأن وقت الجمعة على الجملة باق .

وقول المصنف : « وإلا فإعادة ، أى وإن سبقت بأداء محتفل فإعادة ، ومراده بالاحتفل ما فقد ركناً أو شرطاً ، هكذا صرح القاضي أبو بكر ، فعنى المحتفل الفاسد . فإعادة على قول المصنف في الوقت فعل مثل مامضى فاسداً ، وقد يورد على هذا بأن الثاني صحيح فليس مثلاً للفاسد ، ويجب بأنهما اشتركا في الحقيقة الموصوفة بالصحة والفساد وجعل اسم الصلاة شاملاً للصحيح والفساد حقيقة أو مجازاً ، ولو صلى في أول الوقت صلاة صحيحة ثم صلاحها في الوقت ، إما على وجه : أكل من الأول أو على خلافه ، فلكلام الأصوليين يقتضى أنها لاتسمى إعادة بل أداء ، والأقرب إلى إطلاقات الفقهاء أنه تصدق الإعادة عليها ، واللغة

تساعد على ذلك . فليكن هذا هو المعتمد ، ولا يجيء مثل هذا في الصوم ولا في الحج ، فان من حج صحيحاً ثم حج ثانياً كانت حجته الأولى غير الثانية بخلاف الصلاة ، فان الثانية هي الأولى . ولهذا ينوى فيها الفرض ، ولعل الأصوليين لا يوافقون على نية الفرض في الثانية ويقولون إن الثانية صلاة مبتدأة فلذلك عرفوا الإعادة بما ذكره ، ولكن نفس الشريعة تخالفه ، ولو حج فاسداً ، ثم حج فقد قلنا إنه لا يسمى قضاء حقيقة ، وأما تسميته إعادة فلا يتمتع ، وهذا هو الذي وعدنا به من قبل ، عجز من هذا أن الإعادة فعل مثل ماضى فاسداً كان الماضى أو صحيحاً، أداء أو غيره ، فيبين الأداء والإعادة عموم وخصوص من وجه، يتفرد الأداء في العمل الأول وتفرد الإعادة فيما مضى إذا قضى صلاة وأفسدها ثم أعادها . وفي الحج كما صورناه ، ويجتمعان في الصلاة الثانية في الوقت على ما اخترناه ، خلافاً للمصنف ، ومن وافقه . وكذا يكون بين الإعادة والقضاء عموم وخصوص من وجه .

وقد تكلم الفقهاء في إعادة صلاة الجازة ولا أداء فيها إذ لا وقت يتعين ولا يسمى القضاء الأول إعادة ، لأن القضاء بأمر جديد فهو غير المأمور به في الوقت وإن سميته قضاء للشاهية كانت الإعادة تستدعى من المائلة أكثر مما يستدعى القضاء ، وقول المصنف : وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء موافق لقول المحصر إن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء ومن هنا توهم بعضهم أن المندوب لا يسمى قضاء وأن قول الفقهاء بقضاء الرواتب مجاز ، والذي يقتضيه كلام الأكثرين والاصطلاح أنه لا فرق بين الواجب والمندوب فينبغي أن يقال ووجد فيه سبب الأمر بها .

واعلم أن الشرط المذكور أعني تقدم السبب يذكر في شيئين :

احدهما : في الأمر بالقضاء فلا يؤمر بقضاء عبادة إلا إذا تقدم سبب الأمر بأدائها ، ونعني بالسبب ما هو مقتضى لوجوبها أو التذنب إليها ، سواء أقرانه مانع من ترتب الحكم عليه أم لا ، ومتى تقدم السبب ولم تفعل أمر بقضائها ومتى لم يتقدم السبب أصلاً لم يؤمر بالقضاء ، فلذلك تارك الصلاة عمداً يقضى لوجود السبب والوجوب . والثاني يقضى لوجود السبب الذي قرانه مانع الوجوب وهو النوم

والطفل لم يوجد في حقه السبب أصلاً فلا يؤمر بالقضاء بعد البلوغ لا إيجاباً ولا ندباً ولو أن المميز ترك الصلاة ثم بلغ فالظاهر أنه يستحب له قضاؤها كما كان يستحب له أدائها ، إن قلنا كان مأموراً بأمر الشرع ، والحائض لا يستحب لها بعد الطهر قضاء الصلاة لأن سقوطها في حقها عزيمة فليست من أهل الصلاة فلم يوجد سبب الرجوب ، والمجنون سقوط القضاء في حقه وخصه لأنه إنما سقط عنه تخفيفاً

الثاني : بما يذكر فيه تقدم السبب تسمية القضاء ، فقد اقتضى كلام الإمام أنه لا يسمى قضاء إلا إذا وجد السبب فيقتضى هذا أن الطفل لو أراد أن يقضى ما فاته في طفولته لا يسمى ذلك قضاء ولا يصح قضاء ، بل إن صح صح فصلاً مطلقاً ، وهذا صحيح لأن القضاء يستدعي تقدم أمر وفوات أدائه ، فتم لم يوجد استحالت هذه التسمية ، فقد تحرر أن الأداء فعل العبادة في وقتها ، والقضاء فعل العبادة خارج وقتها ، ولا حاجة إلى قيد آخر لأنه متى لم يتقدم سببها لا يكون المفعول بعد الوقت تلك العبادة بل غيرها ، والإعادة فعل العبادة من بعد أخرى إذا كانت أداء وقضاء أو غيرها ، وقولنا فعل العبادة تعني به الواقعة يخرج به إنشاء التطوع بصح بعد حج القرض أو بصلاة مطلقة بعد الفريضة والراتبة ، وظهر أن الإعادة تدخل في جميع العبادات ، والأداء والقضاء يدخلان في المؤقتة فقط ، وكل عبادة يصح وصفها بالأداء والقضاء إلا الجمعة ، فإنها توصف بالأداء ولا توصف بالقضاء ، لأنها لا تقضى ، وأورد على هذا أنه لا يوصف بالشيء إلا ما أمكن وصفه بصفه كالأجزاء والصحة لا يوصف بهما إلا ما أمكن وقوعه غير مجزئ وغير صحيح ، فكيف توصف الجمعة بالأداء إذ لا تقع غير مؤداة والجواب من وجهين :

أحدهما : منع تلك القاعدة على الإطلاق فقد يوصف بالشيء ما لا يوصف بصفه ، وإنما خصوص الأجزاء والصحة اقتضى ذلك .

والثاني : أن الجمعة تقتضى ظهراً ، وبين الجمعة والظهر اشتراك في الحقيقة فقبلت الوصف بذلك في الجملة ، وأيضاً لو أنها وقعت بعد الوقت جمعة بجمل من فاعلها فنسبها قضاء فاسداً فصح وصف الجمعة بالأداء ، كما صح وصف الصلاة بالفساد

ويبقى من الأقسام الممكنة أن تقع العبادة المؤقتة قبل وقتها تعجيلاً كإخراج صدقة الفطر في رمضان ، فلا يوصف بأداء ولا قضاء مع صحتها ، ووقوع الظهر قبل وقتها لا يوصف بأداء ولا قضاء مع فسادها . وقول المصنف وأمسن أى الفعل ومثل المسافر والمريض ليتبين أنه لا فرق بين كون مائع الوجوب من جهة العبد كالسفر أو من جهة الله تعالى كالمرض ، وسيأتى إن شاء الله تعالى في المسألة السابعة من الفصل الثالث من هذا الباب الكلام في منع الفقهاء القائلين ، بأنه يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر.

وقوله : « أو امتنع أى الفعل ، فإن النائم يمتنع منه عقلاً أن يصلى ، والفقهاء يطلقون أن الصلاة واجبة عليه ، ولا يجب لذلك إلا ثبوتها في ذمته كما تقول : الدين واجب على المعسر ، وقد ذكر القاضى أبو بكر أن الفقهاء يطلقون التكليف على ثلاثة معان :

أحدها : المطالبة بالفعل أو الترك .

والثانى : بمعنى أن عليه فيما سبى عنه أو نام فرضاً ، وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وبعده فيقال له إذا نسيت أو نمت في وقتلو كنت فيه ذاكراً أو يقضان لزمك فقد وجب عليك قضاؤها .

والثالث : على الفعل الذى ينوب منابه الواجب كصلاة الصبي ، وصوم المريض ، وجمعة العبد إذا حضرها وفعلها وحج غير المستطيع ويطلقون التكليف في ذلك ، وهذا الذى نقله القاضى من اصطلاحهم فائدة توجب رفع الخلاف بين الفريقين في المعنى ، وامتناع الصوم شرعاً على الحائض بالإجماع فيحرم عليها ولا يصح . وإمكانه من المسافر وصحته ، والاعتداد به لم يخالف فيه إلا الظاهرية فقالوا إنه لا يجوز ، لقوله تعالى : (فعدة من أيام أخر) (١) وهم مجوجون

(١) وتام الآيات (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم للصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون . أياماً معدودات ، فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ، فمن تطوع خيراً فهو خير)

بِالأخبار التي تدل على الصوم في السفر في رمضان ، ومعنى الآية: فأفطر فعدة من أيام آخر .

(ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضييق عليه ، فإن عاش وفعل في آخره ففضاء عند القاضي أداء عند الحجة إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه) .

قوله : تضييق عليه معناه يقضى بالتأخير عنه والحجة هو الغزالي ، والحق معه في هذه المسألة وبدليله يعرف أن التضييق ليس في نفس الأمر ، والقاضي هو ابن الباقلاني ورأيته في كلامه في التقريب وهو إنما يعتبر الظاهر فيحكم بالتضييق فيكون الوقت قد خرج وهو ضعيف لأننا نعرف من نفس الشرع الفرق بين اسم الزاني وهو الواطي لامرأته يظنها أجنبية ، فالثاني إنما يأنم بجرأته بحسب ظنه ، والأول يأنم بجرأته وبحصول المفسدة التي نهى الشرع عنها .

التقسيم السادس للحكم إلى العزيمة والرخصة

(السادس : الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للبطر والقصر والفطر للمسافر واجباً و مندوباً ومباحاً وإلا فعزيمة) .

الرخصة بإسكان الحاء وضمها مع ضم الراء التسهيل . فرخصة الله تسهيله على عباده هكذا يقتضيه كلام أهل اللغة وهو يقتضى أن الرخصة من أقسام الحكم ، كما اقتضاه كلام المصنف لا من أقسام متعلقاته كما اقتضاه قول غيره الرخصة ما جاز الإقدام عليه مع قيام المسافع ، ولم أر لهذا الثاني مستنداً من اللغة إلا قولهم هذا رخصتي من الماء أى شربى منه ويناسبه قول بعض الأصوليين إنها اليسر والسهولة ، وأما بفتح الحاء فلم أرها في اللغة ولا حفظ هذا الوزن إلا في الثلاثي المجرد كقطة وهزأة

لأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون . ثم رمضان النبي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا لله على ما هداناكم له لعلكم تشكرون (سورة البقرة ١٨٢/١٨٥)
(٦ - الإيجاج - ١٦)

ولزّة وهمزة وحطمة وخذعة، وهو يكون للفاعل وللفعول، فإن ثبت هنا فقياسه أن يكون للشخص الكثير الترخيص على غيره، أو المرخص فيه، وذكر الإمام أن الرخصة ما جاز فعله مع قيام المقتضى للتعقّب فأورد عليه الحدود والتقادير الجائزة مع تكريم الأدي المقتضى للتعقّب منها فقيده بعضهم باشتهار المانع وبعضهم بكونه لضرورة أو حاجة، وبعضهم بكونه لغرض التوسع، وربما زيد فيه في حالة جريه احتراز من التصاص والغفر، فإنه تخفيف من الله ورحمة ولا يسمى رخصة، لأنه فاعله بدله. وقولنا مع قيام المانع احتراز من أن يكون منسوخاً كالأصاح التي كانت على من قبلنا ونسخت في شريعتنا تيسيراً وتسهيلاً، ولا يسمى ناسخها رخصة.

وقول المصنف على خلاف الدليل هو معنى قولنا مع قيام المانع، وقوله لعذر يريد به التسهيل في بعض الأحوال فيخرج به التخصيص ونحوه ويستقيم به حد الرخصة، وقوله كحل لو قال كحل كحل كان أحسن، لأن نوع الحكم الإحلال لا الحل، وقد عهد له مثل هذا النسخ من تفسير الرخصة بالتيسير، فيكون الحل مطابقاً بغير تسميح، وقوله والتصر والفطر لك أن تعطفهما على حل أي وكالفصر وعلى الميتة أي وكحل التصر، وقوله واجباً وندوباً ومباحاً، أحوال إما من قوله فرخصة، وإما من حل إن لم يعطف عليه وتكون قد استعملته في الفدر المشترك بين الثلاثة، وإما أن يتعدد صاحب الحال لتعدد ما فتقدر كحل الميتة للضبط واجباً، والقصر مندوباً والفطر مباحاً.

واعلم أن الإيجاب والتدب واستواء الطرفين أو رجحان أحدهما أمر زائد على معنى الرخصة، لأن معناها التيسير وذلك بمحصول الجواز للفعل أو التبرك يرخص في الحرام بالإذن في فعله وفي الواجب بالإذن في تركه وألة الوجوب والتدب وغيرها تؤخذ من أدلة أخرى، ولهذا اقتصر الكتاب العزيز على الجواب في قوله تعالى: (فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) (١) وقوله: (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) (٢)

(١) سورة البقرة آية (١٧٣).

(٢) سورة النساء آية (١٠١).

فانقصر كما نراه على نفي الإثم والجناح ولم يصرح بالإذن فملنا الجواز برفع الإثم والجناح ، وإنما يكون التصر مندوباً إذا بلغ سفره ثلاثة أيام وإباحة الفطر قد يكون مع رجحانه إذا كان المسافر يجهد الصوم ، وقد يكون مع مرجوحيته إذا كان يطيقه ويسهل عليه ، وقوله وإلا فعزيمة أى وإن ثبت لا على خلاف الدليل أو على خلاف الدليل ، لكن ليس لعذر على وجه التيسير فعزيمة سواء كان واجباً أو مندوباً أو مباحاً أم مكروهاً أم حراماً من جهة أنه يجزم أمره ، أى قطع وحتم سهل على المكلف أم شق مأخوذ من العزم وهو القصد المصمم والعزيمة مصدر عزم فهى أيضاً قسم من أقسام الحكم ، لا من أقسام العمل الذى هو متعلقه .

وقول غيره العزيمة ما جاز الإقدام عليه لا مع قيام المانع فيه من التسمح ما قدمناه .

الفصل الثالث

في أحكام الحكم وفيه عدة مسائل
الأولى : الواجب المين والنخير

(الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل : الأولى : الواجب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بهم من أمور معينة كتحصيل الكفارة ونصب أحد المستعدين للإمامة ، وقالت المعتزلة : الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان به فلا خلاف في المعنى ، وقيل : الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ، ورد بأن التعمين يحيل ترك ذلك الواحد والتخير يجوز ، وثبت اتفاقاً في الكفارة فاتفق الأول ، قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين ، أو يعين ما يختاره أو سقط بفعل غيره ، وأجيب عن الأول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والإجماع وعن الثاني بأن الواجب محقق قبل اختياره ، وعن الثالث بأن الآتي بآيها آت بالواجب إجماعاً . قيل إن آتى بالكل معاً فالأمثال ، أما بالكل فالكل واجب أو بكل واحد ، فيجتمع مؤثرات على أثر واحد ، أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب . وأيضاً الواجب معين فيستدعى محلاً معيناً ، وليس للكل ولا كل واحد ، وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا الواجب واحد معين ، وأجيب عن الأول بأن الأمثال بكل واحد وتلك معرفات ، وعن الثاني بأنه يستدعى أحدها لا بعينه ، كالمعلول المعين المستدعى علة من غير تعيين ، وعن الآخرين بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها) .

قوله : في أحكامه يعني في أحكام الحكم وذكر في هذا الفصل سبع مسائل والإمام ذكرها بعينها في باب الأوامر في القسم الثاني منه في المسائل المعنوية ، وجعل المسائل الثلاث الأولى في أقسام الواجب ، لأنه بحسب الأمور به ينقسم إلى معين ، ونخير ، وبحسب وقت الأمور ينقسم إلى مضيق وموسع ، وبحسب الأمور ينقسم إلى واجب على التعمين وواجب على الكفاية ، وجعل المسائل الأربع الأخيرة في أحكام الواجب ولو فعل المصنف كذلك كان أحسن وكان عنده

في ذلك النخير، والموسع، وفرض الكفاية عما وقع الكلام فيه، وفي تحقيق عروض ذلك الواجب فحسن البحث في أن الوجوب هل له ذلك أو لا وهو حكم له وبعد ثبوت هذا الحكم تصير الثلاثة المذكورة أقساماً للوجوب التي هو قسم من أقسام الحكم فصح كل من الاعتبارين، وقوله بيمين يعنى معين النوع وإلا فالمتعين بالشخص لا يتعلق الوجوب به، لأن الشخص دخل في الوجود وما دخل في الوجود لا يصح التكليف به لمراده المعين المعلوم المتميز، وقوله وقد يتعلق بهم إشارة إلى أن المختار أن الواجب واحد لا بعينه، ونقل القاضي إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه خلافاً لكثير من المعتزلة، وقوم من نوابذ الفقهاء المعينين لهم على بدعتهم في قوله إن الكل واجب وحرر بعض المتأخرين معنى الإبهام في ذلك فقال: إن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الحصول ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير خصوصيات الحصول ولا وجوب فيها، وعندى زيادة تحرير أخرى، وهو أن القدر المشترك يقال على المتواطىء كالرجل فلا إبهام فيه، فإن حقيقته معلومة متميزة عن غيرها من الحقائق، ويقال على المهم بين شئيين أو أشياء كأحد الرجلين والفرق بينهما أن الأول لم يقصد فيه إلا الحقيقة التي هي مسمى الرجولية.

والثاني: قصد فيه أخص من ذلك وهو أحد الشخصين بعينه، وإن لم يعين ولذلك سمي مبهماً لأنه أهم علينا أمره، والأول لم يقل أحد بأن الوجوب يتعلق بخصوصياته كالأمر بالإعتاق فإن مسمى الاعتاق ومسمى الرقبة متواطىء كالرجل فلا تعلق للأمر بالخصوصيات لأعلى التعيين ولا على التخيير، ولا يقال فيه واجب نخير ولا يأتي فيه الخلاف وأكثر أوامر الشريعة من ذلك.

والثالث: متعلق بالخصوصيات فلذلك وقع الخلاف فيه وأجمعت الأمة على إطلاق الواجب النخير عليه، ولا منافاة بين ما قلناه وما حكيناه عن بعض المتأخرين من تعلق الوجوب بالقدر المشترك، لكن ما قلناه زيادة وهي تبين أن ذلك القدر المشترك أخص منظور فيه إلى الخصوصيات. وقول المصنف من أمور معينة، إنما قيد بقوله معينة لأنها إذا كانت غير معينة، فإما أن يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر إلى الخصوصيات فذلك لا يسمى إبهاماً، بل هو كالإعتاق على ما سبق، وليس كلامنا فيه، وإما أن ينظر إلى الخصوصيات

كما ذكرناه في غير الإبهام فيستحيل لعدم العلم بها. ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فلذلك قيد بقوله المعينة لبيان صورة المسألة وخصال الكفارة ، يعنى كفارة اليمين وهى الإعناق والإطعام والكسوة ، فإنها يخير فيها وكذا ما هو على التخيير من كفارات الحج . وقوله ونصب أحد المستعدين للإمامة ، يعنى إن خلا الوقت عن إمام ، وهناك جماعة يجب نصب واحد ، وكذا قال غيره وهو صحيح إلا أنه من القسم الأول الذى قلنا إن الوجوب فيه متعلق بالقدر المشترك من غير نظر إلى الخصوصيات كاعتناق رقبة فينبغى ألا يمثل به ، وجماعة من أصحابنا ومن المعتزلة ذكروا أمثلة من الواجب الخير بين القسمين جميعا ، والصواب ما قدمته. نعم فى أهل الشورى الذى جعل عمر رضى الله عنه الأمر فيهم ونحوه يتعلق الأمر بأعيانهم ، فيحسن أن يكون مثالا للواجب الخير ، وقول المعتزلة إن الكل واجب على المعنى المذكور مأخذهم فيه أن الحكم يتبع الحسن والقبح ، فإيجاب شيء يتبع لحسنه الخاص به ، فلو كان واحد من الثلاثة واجبا ، والائتان غير واجبين لخلا ائتان عن المقتضى للوجوب فلا بد أن يكون كل واحد لخصومه مشتتلا على صفة تقتضى وجوبه ، وكل منهما يقوم مقام الآخر فيوصف كل منهما بالوجوب والتخيير معاً .

وتحقيق هذا الكلام إما ينتج أن المشتمل على الحسن المقتضى للوجوب هو أحدهما لا خصوص كل منها ، فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب أحدهما على الإبهام وإنما قصدوا الفرار من لفظ يوهم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وأنه لا يخير بين الواحد وبين غيره وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح ويجوزون التخيير بين ما يظن أن فيه مصلحة ، وبين ما لا مصلحة فيه ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معين ، وإنما قالوا بوجوب أحدهما من غير تعيين لأنه مدلول لفظ الأمر ، ومدارهم فى إثبات الأحكام فإذا نظرنا إلى مجرد ذلك لم يكن فرق فى المعنى بين مذهب أصحابنا ومذهب المعتزلة ، وبذلك صرح طوائف منا ومنهم وتبهم المصنف ، وإذا دققنا البحث وقررنا ما قدمناه من الفرق بين أن يراد مع القدر المشترك الخصوصيات أولا أمكن أن يقال فى خصال الكفارة احتمالان :

أحدهما : أن يكون الواجب القدر المشترك بين الخصال .

والثاني : أن يكون كل خصلة واجبة على تقدير ألا تنفصل عنها وكل من الاحتمالين يمكن أن يقرر على مذهبنا ومذهبهم والأقرب إلى كلام الفقهاء الثاني حوبه يفترق الحال بينه وبين إعتاق رقبة، فإن الثابت فيه الأول لاغير وقول المصنف . فلا خلاف في المعنى قد علمت أنه يمكن تمثيته، ويمكن التوقف فيه لظهور معنيين يمكن أن يذهب إلى كل منهما ذاهب، والأوفى بقواعد المعتزلة الأول وهو تعلق الوجوب بالتقدير المشترك لا غير حتى يكون هو الموصوف بالحسن ويقو'عدنا يصح ذلك وغيره وهو الأقرب إلى كلام الفقهاء وهو المختار ، وإن لم يكن بين المعنيين تباعد لكن يظهر أثره في أمور منها أنه إذا فعل خصلة يقال على ما اخترناه إنها الواجب ، وأما على المعنى الآخر ، فينبغي أن يقال إن الواجب تأدى بها لا أنها هي الواجب .

وقوله: قيل الواجب معين عند الله دون الناس هو قول ترويه المعتزلة عن أصحابنا . ويرويه أصحابنا عن المعتزلة ، وافق القرطبان على فساده ، وعندى أنه لم يقل به قائل ، وإنما المعتزلة تضمن ردم علينا ومباغتتهم في تقرير الوجوب بالجمع ذلك نصار معنى يرد عليه ، وأما رواية أصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه له لما فاتته قواعدهم .

وقوله: رد بأن التعيين يحيل ترك الواحد أى لأن الواجب لا يجوز تركه والتخير يجوزه أى يجوز الترك ضرورة فلزام التعيين ولازم التخير لا يجتمعان فاللزومان وهما التعيين والتخير لا يجتمعان لأنهما لو اجتمعا لاجتمع لازماهما لأنه يلزم من وجود اللزوم وجود اللازم والتخير ثابت بالاتفاق في الكفارة فاتى التعيين .

وقوله: قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين ، أو يعين ما يختاره أو يسقط بفعل غيره يعنى وعلى كل من الاحتمالات الثلاثة لا يتناقى التعيين والتخير، أما في الأول: فلأن التعيين في نفس الأمر والتخير في الظاهر، وأما الثاني: فلأن التخير قبل الاختيار والتعيين بعده ، وأما الثالث: فلأننا نمنع أن الواجب لا يجوز تركه مطلقا بل هو الذى لا يجوز تركه بغير بدل .

وقوله: وأجيب عن الأول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه أى إذا اختار

بعضهم الإلزام وبعضهم الكسوة وبعضهم الاعتاق ، يكون الواجب على كل منهم ما اختاره معيماً عند الله وهو خلاف الإجماع ، لإجماع العلماء على أن حكم الله في كفارة اليمين واحد بالنسبة إلى الجميع ، وعن الثاني بأن الوجوب يتحقق قبل اختياره وإلا لما أتم بتركه ، فيما أن يكون معيماً أو بخيراً إن كان معيماً عاد الكلام وإلا بطل قولهم ، وعلى الثالث أن الآتي بأياها أت بالواجب إجماعاً يعني به القدر المشترك بين قولنا إن ما فعله هو الواجب ، أو تأدى به الواجب لأنه في ضمنه ، وعلى كل من التقديرين لا يكون الواجب خارجاً عنه ، فلا يسقط بفعله غيره وليس كالسنة المجزئة عن القرض ، ولا كالبدل المجزئ عن المبدل .

وقوله: قيل إن أتى بالكل معاً يعني دفعة واحدة إما بنفسه إن أمكن ذلك أو بوكلاء فالامثال أي المجموع فالمجموع واجب ومن ضرورته وجوب كل واحد ، وإن كان الامتثال بكل واحد فيجتمع مؤثرات على أثر واحد وهو محال لأن المؤثر التام يستغنى به الأثر عن غيره مع احتياجه إليه فلو اجتمع مؤثران على أثر واحد لاحتاج إليهما واستغنى عنهما ، ويلزم أن يقع بهما ، وإن لا يقع بهما فيجتمع التقيضان ، وإن كان الامتثال بواحد غير معين فغير المعين لا وجود له ، لأن كل موجود معين كما أن ما ليس بمعين ليس بموجود لأنه عكس تقيضه ولما بطلت هذه الأقسام الثلاثة تعين الرابع ، وهو أن الامتثال بواحد معين وهو المطلوب ، لأن ما وقع الامتثال به هو المسأور به ، وأيضاً الوجوب صفة الواجب وهي صفة معينة فلا بد أن يكون موصوفها معيماً ، وليس المجموع ولا كل واحد ولا واحداً غير معين لما سبق فثبت أنه معين ، وأيضاً إذا أتى بالجمع ، فإن أثبت ثواب الواجب على المجموع أو على كل فرد أو على غير معين لزم ما سبق فلا يثاب إلا على واحد معين ، وأيضاً إذا تركت الجميع إن عوقب على المجموع أو على كل واحد أو على واحد غير معين لزم ما سبق فلا يعاقب إلا على ترك واحد معين . فهذه أربعة أدلة استدلال بها القول مردود .

وقوله: وأجيب عن الأول بأن الامتثال بكل واحد وتلك الخصال معرفات لا مؤثرات فلا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وأما المعرفات فيجوز اجتماعها على الشيء كافراد العالم للصانع ، وهذا الجواب يحتمل أمرين أن يكون المقصود منه الرد على الاستدلال فقط من غير بيان ما يمتدده من أن الامتثال بماذا وكأنه يقول .

دليلك لا ينتج أن الواجب واحد معين لاحتمال أن يكون الواجب كل واحد ،
ويكون الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد ، وهذا إذا
فسرنا الامتثال بفعل الواجب يلزم عليه أن ما يقع به الامتثال واجب ويكون
الجواب على هذا جدياً ، والجواب التحقيقي أن الامتثال بواحد لا بعينه وهو
موجود في ضمن كل واحد .

الثاني : أن يكون جواباً تحقيقياً ، فإن الامتثال معناه إما فعل يتضمن مثل
المأمور به إذا جعلناه افتعلاً من المثل الذي هو الشبه ، وإما الانتصاب والقيام
لأداء المأمور به إذا جعلناه من مثل على وزن ضرب أي انتصب ، وعلى كلا
التقديرين لا يستلزم أن يكون الممثل به هو الواجب ، بل أن يكون الواجب يحصل
به ولا شك أن الواجب حاصل في هذه الصورة بكل واحد لتضمنه له وقصده
فيكون الامتثال بكل واحد وبالمجموع أيضاً لتضمنه الواجب ، وهذا واحد
لا بعينه أو يكون الامتثال بكل واحد وكل واحد واجباً على معنى ما قدمناه عن
العقلاء فيصير جواباً تحقيقياً على المنهين ، وفي الوجه الأول هو جواب جدي على
المنهين .

وقوله : بواحد غير معين ولم يوجد جوابه أن غير المعين له معيان :

أحدهما : المقيد بقيد عدم التعيين وهذا هو الذي لم يوجد .

والثاني : أخذه لا بقيد عدم التعيين ، وهذا موجود في ضمن المعين وهو
المقصود هنا . فقوله : ولم يوجد ممنوع ، وهذا جواب تحقيقي على المعنى المتفق عليه
في المنهين . وقوله بواحد معين وهو المطلوب ، وعللناه بأن ما وقع الامتثال به
هو الواجب يتوجه عليه منع لما قدمناه في تفسير الامتثال ، وقوله وعن الثاني يعني
الوجوب وصفه معين فيستدعي محلاً معيناً ، فإنه يستدعي أحدهما لا بعينه كالحرارة
وهي معلول معين يستدعي إما الشمس وإما النار ، فهي علة غير معينة .

واعلم أن المعين يطلق على الشخص وليس هو المراد هنا في الطرفين ، ويطلق
على المعلوم التمييز فإنه له تعين بوجه ما ويطلق على أحدهما أيضاً أنه يتعين بهذا
الاعتبار ، ويطلق على ما ليس بينه وبين غيره إبهام فأحدهما بهذا التفسير غير معين
والوجوب معين فلذلك جرى البحث ، ولا يلزم أن يكون المحل مساوياً للحال في
ذلك ، وقوله وعن الآخرين: يعني الثواب والعقاب بأنه مستحق ثواب أمور، ولا

يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها يعنى ثواب واجبات مخيرة وهو أزيد من ثواب بعضها سواء اقتصرت عليه أو ضم إليه نفلاً آخر ، أو نقص من ثواب الواجبات المعينة ، ولكل منها رتبة من الثواب عند الله تعالى ، وكذا العقاب إذا تركها يستحق العقاب على ترك مجموع أمور كان المكلف مخيراً بين ترك أى واحد شاء منها بشرط فعل الآخر .

وقال بعضهم : فى الثواب والعقاب : إنه يستحق ثواب الواجب على فعله أكثرها ثواباً ، ويستحق على الترك عقاب أدونها عتاباً ، فأما ما قاله فى العقاب فيظهر اتجاهه وما قاله فى الثواب مراده به الثواب على الواجب ، وما عداه تلوع يثاب عليه ثواب التلوع ، وهذا يعلم أن الخلاف فى الثواب خلاف فى أنه إذا فعل الجميع ما الذى يقع واجباً ، وحكى القاضى قولاً ثالثاً أن الذى يقع واجباً هو العتق لأنه أعظم ثواباً لأنه أفجع وأشق على النفس وأورد عليه بأنه قد لا يكون كذلك ، ويحتمل عندى قول رابع وهو أنه لا يثاب ويعاقب إلا على أحدها لأنه الواجب على قولهم ، وهذا الخلاف شبيه بالخلاف فيما إذا طول الطمانينة فى الصلاة أو مسح جميع الرأس فى الوضوء ، هل يقع الجميع واجباً أولاً ويعلم أن محل الأقوال الأربعة إذا فعل الجميع . أما قيد الفعل فليس إلا ما قدمناه من أحدهما والجميع .

(فرع) : إذا باع قفيزاً من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه يعنى القدر المشترك بين أفقرة الصبرة ، وقالوا : إن معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا فى خصال الكفارة ، وعندى أنه كعتق الرقبة وقد تفلح تحريره ، وإذا اختار المشترى واحداً منها لا يقول إنه كان معيناً بل يعين فيه إهامه ، وكذا إذا دعت المرأة إلى تزويجها من كفتورين زوجت من أحدهما كالمستعدين للإمامة ، وإذا طلق إحدى امرأته . أو أعتق إحدى عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ، والاختصاص للطلاق والعتق بواحد معين ، فإذا اختار تعين ما يختاره .

تذنيب

(الحكم : قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كأكل المذكي والميتة أو يباح كالوضوء والتيمم أو يسن ككفارة الصوم) .

التذنيب: من قولهم ذنب الرجل عمامته إذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالمنذوب وذنبت البصرة بدأ فيها الإرتطاب من قبل ذنبها فالتذنيب هنا معناه تنمة للسألة ، وليس فرعا منها لأنها في الخير وهو في المرتب ولكن التخيير والترتيب اشتركا في أن كلا منها حكم يتعلق بأمر فإباحة الميتة مرتبة على إباحة المضطر ، ويحرم الجمع بينهما لعدم الاضطرار المبيح للميتة ، ووجوب التيمم وإباحته مرتب على الوضوء لاختصاصه بحالة العجز ، وقال المصنف إنه يباح الجمع بينهما ، وكذا في المحصول وغيره وكنت أصور هذا للطلبة بما إذا خاف من استعمال الماء لمرض ، ولم يفته خوفاً إلى أن يقطع أو يظن بالضرر المانع من جواز استعمال الماء ، فإنه يباح له التيمم لأجل الخوف ، ولا يمتنع الوضوء لعدم تحقق الضرر ، فإذا تيمم صح تيممه فإذا أراد أن يتوضأ بعد ذلك جاز كما قيل في قوله تعالى (وأن تصوموا خيراً لكم) وإذا جعلناه خطاباً لمن يمكنه الصوم ولا يطيقه كالشيخ الكبير فيجوز له العطر والعديّة ، ولو حمل على نفسه وصام كان خيراً له ، ولا يقال فكان على قياس هذا أن يسن الجمع لأن الوضوء أفضل لأننا نقول: صحيح إن الوضوء أفضل لكن كلامه في الجمع وهو يحصل بإضافة التيمم إليه ، وليس بأفضل بل هو مباح . وهذا التصوير على حسنه يخدش فيه شيء واحد ، وهو أنه إذا توضأ بطل التيمم فإنها طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجمع الوضوء والتيمم ، وإذا لم يكن اجتماعها لا يوصف بالإباحة ولا بغيرها .

قوله : ككفارة الصوم يعني ككفارة الواقع في صوم رمضان يجب به الإعتاق فإن لم يجد فالصيام ، فإن لم يجد فالإطعام ، وكذا كفارة الظهار ، ولو مثل بها المصنف كان أحسن للنص عليها في القرآن . وكفارة الواقع قال مالك بالتخيير فيها ويمكن حمل كلام المصنف على الصوم في كفارة اليمين ، فإنه مرتب على الحصول الثلاثة الخير فيها ، وأياً ما كان فالحكم بأن الجمع سنة يحتاج إلى دليل ولا أعلمه ،

ولم أر أحداً من الفقهاء صرح باستحباب الجمع ، وإنما الأصوليون ذكروه ،
ويحتاجون إلى دليل عليه ولعل مرادهم الورع والاحتياط بتكثير أسباب براءة
الذمة ، كما اعتقت عائشة رضی الله عنها عن نذرها في كلام ابن الزبير رقاباً كثيرة
وكانت تبكي حتى تبل دموعها خمارها .

وهذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ، ولعلمهم أيضاً لم يريدوا
أن الجمع قبل فعله مطلوب بل إذا وقع كان بعضه فرضاً ، وبعضه ندباً . وعبارة
القاضي تقتضى هذا ، ويكون هذا من باب التوافل المطلقة ، ومثل القاضي بالمسح
والغسل أيضاً ، فإن أراد مسح الخف ، فالقول بأنه إذا فعله بعد غسل الرجل
يكون مندوباً في غاية البعد ، وإذا كفرنا بالعتق صار بنية الكفارة ينيهي أن يأتي
فيه الخلاف المشهور في أنه إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم ، وهذه الأقسام
الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ذكر في المحصول مثلها في التحجير أيضاً . ومثل
المحرم بزواج المرأة من كفؤين والمباح بستر العورة بثوب بعد ثوب والمنسوب
بالجمع بين خصال كفارة الحنث وحكمه بندب الجمع في خصال كفارة اليمين يحتاج
إلى دليل كما قدمناه وتمثيله التحجير بالتزويج من كفؤين والستر بثوبين مبنى على ما سبق
منه ومن غيره .

وعندي أن الواجب القدر المشترك كما سبق لكن التمثيل صحيح فيه أيضاً .

المسألة الثانية

في الواجب الموسع والمضيق

(الثانية: الواجب إن تعلق بوقت فيما إن يساوى الفعل ، كصوم رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالحال إلا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عنده وقد بقي قدر تكبيرة أو يزيد عليه فيقتضى إيقاع الفعل في جزء من أجزائه لعدم أولوية البعض ، وقال المتكلمون يجوز تركه في الأول بشرط العزم ، وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بأن العزم لو صح بدلا لتأدى الواجب به ، وبأنه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد ، وما من قال يختص بالأول وفي الآخرة قضاء ، وقالت الحنفية : يختص بالآخر وفي الأول تمجيل . وقال الكرخي (١) الآتي في الأول إن بقي على صفة الواجب يكون مافعله واجبا احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجز تركه قلنا المكلف يخير بين أدائه في أي جزء من أجزائه) .

كما أن الواجب ينقسم إلى معين ومخير كذلك ينقسم إلى مضيق وموسع ، والمضيق والموسع بالحقبة هو الوقت ، ويوصف به الواجب والواجب مجازاً ومقصوده بالواجب الفعل الواجب إن زاد وقته على قدره فهو الموسع وإلا فهو المضيق وعلى هذا قسمان :

أحدهما : أن يساويه فيجوز التكليف به وقد وقع كصوم نهار رمضان لا يزيد الزمان على الواجب ولا الواجب على الزمان .

هو : أبو الحسن ، عبيد الله بن الحسين الكرخي ، انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي حازم ، وأبي سعيد البردعي . من مصنفاته : المختصر . والجامع الكبير والصغير .

توفي سنة ٢٤٠هـ (تاج التراجم ص ١١٤) .

والثاني : أن ينقص الوقت عن الفعل ، فإن كان الغرض من ذلك وقوع الفعل جميعه في الزمان الذي لا يسعه فلم يقع هذا في الشريعة وهو تكليف مالا يطلق بحوزة من حوزة ، ويمنعه من منعه ، وإن كان الغرض أن يتبدى في ذلك الوقت ويتمه بعد ذلك أو يثبت في ذمته ويفعله كله بعد ذلك فهذا جائز وواقع فيها لو أسلم الكافر ، أو أفاق المجنون ، أو بلغ الصبي ، أو طهرت الحائض ، وقد بقي من الوقت مقدار ركعة ووسع ما بعده بقيتها ، فإن تلك الصلاة تجب وكذا إذا بقي مقدار تسكيرة على أصح القولين كالركعة ، وهذا يطرد في الصلوات الخمس ، وإذا كان كذلك في آخر وقت صلاة يجمع ما قبلها معها ، كالعصر والعشاء فتجب الأولى أيضاً فهي الظهر والمغرب ، وكذلك مثل المصنف بالظهر وأطلق القضاء حتى يشمل وقت الضرورة ، وهو وقت العصر بالنسبة إليها .

والضمير في قول المصنف يساوى وينقص ويزيد للوقت . وفي قوله وهو تصح إعادته للوقت والوجوب والموجب وهو مقصوده على ما سبق .

وقوله : لغرض القضاء كأنه بنى على قول من يقول إن الصلاة إذا وقع بعضها خارج الوقت يكون قضاء ، إما كلها وإما الخارج عنها ، والصحيح من مذهب الشافعي أنه متى وقع ركعة منها في الوقت فالكل أداء ولم يقل بأن وقت الصبح مثلا يخرج بطولع الشمس مطلقاً ، بل قال إن طلعت الشمس ، ولم يصل منها ركعة فقد خرج وقتها ، واستدل على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم « من أدرك ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » (١) وقليل من الفقهاء اليوم من يحرر هذا بل يعتقد أن

(١) رواه البخاري بعناه . وروى الجماعة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة » . وهذا يشمل جميع الصلوات .

وللبخاري : « إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته ، وإذا أدرك سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته » والمراد بالسجدة الركعة ، لأن السجود هو تمام الركعة .

الحكم بالأداء يحمل ما بعد الوقت تابعاً للركعة الواقعة في الوقت مع خروج الوقت ، ولو حمل كلام المصنف على القضاء اللغوي اتنى عنه هذا الاعتراض .

وقوله : لظاهر . قد يدعى أنه لا اختصاص لهذا الحكم بها . وقوله : الزائل عنده مستنده تسمية الفقهاء الأشياء المذكورة أعذاراً ، وإن كان الكفر ليس بعذر وقوله : تكبيرة بناء على الأصح .

وقوله : فيقتضى من هنا إلى آخر الكلام في حكم الواجب الموسع .

واعلم أن الساس اختلفوا ففهم من اعترف به ، ومنهم من أنكره ، أما المعترفون به فجمهور الفقهاء وجمهور المتكلمين من الأشعرية ، ومن المعتزلة وهؤلاء المعترفون اختلفوا في جواز تركه أول الوقت بلا بدل مع اتفاهم على أنه يقتضى إيقاع الفعل في أى جزء كان ، فجمهور الفقهاء قالوا بجواز تركه في أوله بلا بدل ولا يعصى حتى يخلو الوقت كله عنه . وهذا الذى قدمه المصنف وجمهور المتكلمين قالوا لا يجوز تركه إلا يبدل واتفقوا على أن ذلك البدل هو العزم . فإذا تضيقت الوقت تعين الفعل ونصر القاضى هذا القول ، ورده الإمام وغيره بأن العزم لو صالح بدلاً تنادى الواجب به ، وفي هذا الرد نظر لأن لهم أن يقولوا هو بدل عن فعله في أول الوقت لا عن فعله مطلقاً إلا أن ذلك يعكر عليهم لأن فصله في أول الوقت لمخصوصه ليس بواجب فلا يحتاج تركه فيه إلى بدل ، فالجواب المحرر أن يقال إما أن يكون الفعل فى الأول واجباً أولاً إن لم يكن فلا حاجة إلى البدل ، وإن كان فيما أن يكون كل الواجب أولاً إن كان فيتأدى يبدله وإلا فيلزم ان يكون واجباً ولا دليل عليه .

وقوله : لو وجب العزم فى الجزء الثانى لتعدد البدل والمبدل واحد ممنوع أن المبدل واحد ، لأن العزم فى الجزء الأول بدل عن الفعل فى الجزء الأول ، والعزم فى الجزء الثانى بدل عن الفعل فى الجزء الثانى ، فالبدل متعدد والمبدل متعدد وإنما الجواب ما ذكرناه وهنا فرغ الكلام على الفرق المعترفين بالواجب الموسع وأما المنكرون له فقد تضمنهم قوله : ومنا إلى آخره وجميعهم ثلاث طوائف ، وزاد غيره رابعة ، وفرقة خامسة قالوا يختص بالأول ، فإن فصله فيه كان أداءه ،

وإن أخره وفعله في آخر الوقت كان قضاء ، وهذا القول نسب إلى بعض أصحابنا .
وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه ، ولا يوجد في شيء من كتب
المذهب ولى حين من الدهر أظن أن الوهم سرى إلى ناقله من قول أصحابنا إن الصلاة
تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً .

وقول بعضهم تجب في أول الوقت وينصبون الخلاف في ذلك مع الحنفية ، وقولهم
إنها يجب بآخره ، وقصد أصحابنا بقولهم تجب الصلاة في أول الوقت بكون
الوجوب في أول الوقت لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة ، فجعل الالتباس
في العبارة ومتعلق الجار والمجرور ثم وقفت في الأم في كتاب الحج في ذلك الجزء
الخامس . قال الشافعي : ذهب بعض أهل الكلام أن فرض الحج على المستطيع
إذا لزمه في وقت يمكنه فتركه في أول ما يمكنه كان آتياً (١) . كان ترك الصلاة حتى ذهب
الوقت ويجزئه حجة بعد أول سنة من مقدرته قضاء كالصلاة بعد ذهاب الوقت
ثم أفادنا بعضهم ذلك في الصلاة إذا دخل وقتها الأول فتركها ، وإن صلاها في
الوقت وفيها نذر من صوم أو وجب عليه بكفارة أو قضاء ، فقال فيه كله متى أمكنه
فآخره فهو عاص بتأخيره ، ثم قال في المرأة يجبر أبوها وزوجها على تركها
لهذا المعنى . وقاله معه غيره ممن يفتى . انتهى .

فقد ثبت بنقل الشافعي هذا المذهب عن غيره فلعل بعض الناس نقل ذلك
عن نقل الشافعي فالتبس ذلك على من بعده ، وظن أنه من مذهب الشافعي ،
وعلى كل تقدير لا يخرج نقله عن أصحابنا عن الوهم ثم ظاهر كلام الشافعي كما ترى
أن القائل به يقول بالإثم والعصيان بالتأخير عن أول الوقت ، والقاضي أبو بكر
نقل إجماع الأمة على أن المكلف لا يأثم بتأخيره عن أول الوقت ، ولذلك قال
بعضهم إنه في آخر الوقت قضاء يسد مسد الأداء ، وما نقله الشافعي أثبت وأولى .

(١) في هامش الطبعة الأولى ، ونقل المصنف عن شارح المتهاج للنووي عن
القاضي أبي الطيب الطبري الإجماع على أن الحج يقع أداء ، ونقل الشافعي رحمه
الله تعالى - ينزع فيه ، راجع الجزء الأول ص ٦٣ من الطبعة الأولى

و. ينبغي إسقاط هذه اللفظة. والاختصار على قوله قضاء كما فعل المصنف ، وعدم نسبة ذلك إلى بعض أصحابنا بل ينقله قولاً مطلقاً كما نقله القاضى قولاً مطلقاً .

ولم يرد للمصنف على هذا القول ووجه الرد عليه عدم دلالة الأمر المطلق على الفور مع ظهور الأدلة من الكتاب والسنة وسير السلف على جواز التأخير إلى أثناء وقت الصلاة .

الفرقة الثانية الحنفية :

قالوا يختص بالآخر وفي الأول تعجيل يسقط الفرض به أو نقل يمنع من الوجوب على اختلاف عنهم في المنقول .

الثالثة : مقالة الكرخى :

المقالة الرابعة : حكيت عن الكرخى أن الواجب يعين بالفعل في أى وقت كان
المقالة الخامسة : أن الوجوب يختص بالجزء الذى يتصل الأداء به وإلا فآخر الوقت الذى يسع بالفعل ، ولا يفضل عنه ، وهذا هو المشهور عند الحنفية ، لأن سبب الوجوب عندهم كل جزء من الوقت على البدل إن اتصل به الأداء وإلا فآخره (١) . وإنما عدت هذه الفرقة من المنكرين للواجب الموسع مع قولهم إن الصلاة مهما أديت في الوقت كانت واجبة لأنهم لم يجوزوا أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل . وقول المصنف احتجاجوا . أى الحنفية - ومن قال قريباً من قولهم كالكرخى وبقية المقالات التى حكيناها .

وقولهم : وجب في أول الوقت ، فيه ما نبتنا عليه من الإلباس لأن فيه معنيين :

أحدهما : لو وجب في أول الوقت فعليه في أول الوقت ، وهذا هو الذى قصدوه

(١) راجع في ذلك : التوضيح والتلويح (٢٩٤/١) تيسير التحرير (١٨٩/٢) .

وقولهم مع ذلك لم يجوز تركه يمكن منعه على مذهب المتكلمين ، لأن الواجب لا يجوز تركه وترك بدله ، أما تركه وحده مع الإتيان ببده فجائز ويمكن تسليمه ولا يضرنا .

والمعنى الثاني : لو وجد في أول الوقت فعله في أى جزء كان ، وهذا مقصودنا ، ومع هذا لا يصح قولهم لم يجوز تركه في أول الوقت ، لأن الذى لا يجوز تركه هو الواجب وفعله أول الوقت ليس بواجب ، والواجب هو الفعل في أى جزء كان . وهذا يجوز تركه ، وهذا معنى قول المصنف قلنا المكلف بخير .

(فائدة) قول المصنف إن تعلق بوقت يحتمل أن يريد به أن تعلق الوقت على سبيل القصد ، كما فسرنا العبارة المؤقتة به فيما سبق ويجوز به عما لا يكون لذلك فلا يقال فيه يتسم إلى مضيق وموسع ، وإن كان يلزمه الوقت لأن الفعل لا بدله من وقت ، وعلى هذا الواجب على الفور الذى لم ينص على وقته لا يقال فيه موسع ويحتمل أن يريد أنه متى تعين وقته سواء كان تعيينه بالنص عليه أم بدلالة الأمر عند من يراه فيتقسم إلى مضيق وموسع ، ويكون كل واجب مضيقاً أو موسعاً ، فما كان التراخي فهو موسع بلا إشكال وما كان للفور ليس بموسع والحج من قال بفوريته إن أطلق يلزمه ذلك ، وإن أراد إيقاعه ، في السنة الأولى من سنه الإمكان يصير أشهر الحج من تلك السنة بالنسبة إلى ابتدائه كالوقت الموسع ، لكن ينبغي أن يعذر في التأخير إلى آخرها لأنه متغياً بيوم عرفة ، وأما التوسعة فيما بعد السنة الأولى فلا وجه لها مع القول بالفور .

(فرع) : الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفئات فله التأخير ما لم يتويع قوائمه إن أخر لكبر أو مرض) إذا أثبتنا الواجب الموسع فقد يكون وقته محدوداً بناية تعلق به كالصلاة ، وقد يكون مدة العمر كالحج وقضاء الفئات حيث قلنا بأنه على التراخي ، وهو إذا فات يعذر على الصحيح دون الفئات بغير عذر ، فإنه على الفور على الصحيح عندهم ، وهكذا فصلوا في الكفارات بين ما سببها معصية وغيرها حيث جوزنا التأخير في ذلك ، وفي الذنور مدة العمر ، فإن حكمتنا بأنه لا يصح إذا مات لم يتحقق معنى الوجوب ، وإن قلنا يضيق عليه عند الانتهاء إلى غاية معينة من غير دليل لزم تكليف مالا يطاق كذا في المحصول قال فلم يبق إلا أن نقول يجوز له .

التأخير بشرط أن يغاب على ظنه : أنه يبقى سواء بقى أم لا ، وإذا غلب على ظنه أنه لا يبقى عصي بالتأخير سواء مات أم لا ، وهذا الذي قاله قول والصحيح أنه إذا مات عصي سواء غلب على ظنه قبل ذلك البقاء أم لا ، ولا يلزم التكليف بما لا يطاق ، لأنه كان يمكنه المبادرة ، فالتمكن موجود وجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة وتبين خلافه فتبين عدم الجواز والوجوب تحقق مع التمكن فيقضى ، والفرق بينه وبين ما إذا مات في أثناء وقت الصلاة فإنه لا يعصى على الصحيح بأن بالموت خرج وقت الحج ، وبالموت في أثناء وقت الصلاة لم يخرج وقتها ، ونظير الحج أن يفوت آخر وقت الصلاة فإنه يعصى بخروج الوقت ، وقول المصنف فله التأخير على رأى الإمام ظاهراً وباطناً . وعلى رأينا ظاهراً فقط والباطن مجهول الحال ، ولا يلزم تكليف ما لا يطاق لما قلناه .

وقوله : ما لم يتوقع فواته يعنى فلا يجوز التأخير كما قدمناه عن الإمام، وعبارة الإمام إذا غلب على ظنه وهو صحيح ، وأما التوقع فلا يلزم منه لظن بل قد يحصل خوف فقط من غير غلبة ظن كما قدمناه في الكلام على الواجب التحير والترتب فكان الصواب أن يقول المصنف ما لم يظن فواته وإن أخر وهي الحالة التي قدمها في الصلاة أنه إذا غلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه فصار الموسع بالمر يعصى فيه لشئتين :

احدهما : الموت على الصحيح .

والثاني : التأخير عن وقت يظن فواته بعده والموسع بما دون العمر يعصى فيه لشئتين :

احدهما : خروج وقته .

والثاني : تأخيره عن وقت يظن فواته بعده كالموسع بالعمر ، ومن القضاء ما لا يجوز تأخيره مدة العمر كقضاء رمضان لا يجوز تأخيره حتى يجيء رمضان آخر فهو بالنسبة إلى المعصية بالتأخير كالصلاة وبالنسبة إلى عدم فواته كالحج .

المسألة الثالثة

في الواجب العملي والواجب الكفائي

(الثالثة: الوجوب إن تناول كل واحد كالصلوات الخمس أو أحداً معيناً كالتهجد فيسمى فرض عين أو غير معين كالجهاد يسمى فرضاً على الكفاية ، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وإن ظن أنه لم يفعل وجب) قيل إن الوجوب على الكفاية يخالف بالحقيقة للوجوب على الأعيان ، وأن اسم الوجوب صادق عليهما بالاشتراك المعنوي وزعم بعضهم أن المخاطب بفرض الكفاية طائفة لا بينها وهو ظاهر قوله تعالى (ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) والصحيح أن المخاطب به الجميع لتعذر خطاب المجهول بخلاف خطاب المعين بالشيء المجهول ، فإنه يمكن الكفاية ، وإنما يفترق فرض الكفاية وفرض العين في أن فرض الكفاية المقصود منه تحصيل مصلحته من غير نظر إلى فاعله ، وفي تحقيقه ثلاثة معان :

أحدها : أن كل مكلف مخاطب بالجهاد مثلاً ، فإن قام به طائفة سقط عن الباقين رخصة وتخفيفاً والحصول المقصود .

والثاني : أن كل مكلف مخاطب به إن لم يقم غيره به ، وعلى هذا إذا قام غيره به تبين أنه لم يكن مخاطباً ليس أنه خاطب ثم سقط .

والثالث : أن كل مكلف غير مخاطب به وبمجموعهم مخاطبون بأن يكون من بينهم طائفة تقوم بهذا الفعل ، ولا يقال يلزم أن يكون الشخص مكلفاً بفعل غيره لأننا نقول كلوا بما هو أعم من فعلهم وفعل غيرهم وذلك مقدور تحصيله منهم ، ولأنهم قادرون أن يخرجوا طائفة منهم لذلك ، وفرض العين المقصود منه امتحان كل واحد بما خاطب به للحصول ذلك الفعل منه بنفسه لا يقوم غيره مقامه ، وقد يكون من فرائض الأعيان على جماعة ما يشترط في فعل كل منهم فعل غيره كالجمعة لا تصح إلا من جماعة ، وصارت الواجبات ثلاثة :

أحدها : ما يجب على الشخص ويسقط بفعل غيره وهو فرض الكفاية .

والثاني : ما لا يعتبر معه غيره أصلاً .

والثالث : ما يعتبر في الأداة وكلاهما فرض العين ولا يسقط بفعل الغير .

إذا عرفت هذا فتقول إن قوله إن تناول كل واحد فيسمى فرض عين لك أن تعترض عليه فيما علمت أن فرض الكفاية كذلك على الصحيح ، وتعتذر عنه بأنه استغنى بالمثال بالصلوات الخمس .

وقوله : أو واحداً معيناً كالتهجد قاله جماعة غيره وهو تفريع على أن التهجد كان واجباً على النبي ﷺ وحده ، وأن ذلك من خصائصه ، وهذا وإن كان مشهوراً عند أكثر المتأخرين من الكفاية ، فالصحيح الذي نص عليه الشافعي خلافه وأن وجوب التهجد منسوخ عنه ﷺ ، وعن غيره، وحين كان واجباً كان عليه وعلى غيره وقد اختص النبي ﷺ بوجوب أشياء لا خلاف فيها منها التخيير لنسائه ، وغيره، وقوله أو غير معين إنما يتم عند من يرى أن فرض الكفاية ليس على الجميع ، وقد بينا أن الصحيح خلافه .

ثم إن كل ما يتناول المعين يتناول غير المعين لدخوله في المعين ، فالعبارة المحررة أن تقول ويراد بالقصد ما قدمناه من مقصود فرض الكفاية، أما إذا أريد معنى خوطب فلا يصح أيضاً لما بينا أن الخطاب فيها للجميع ، وقوله فإن ظن إلى آخره قاله الإمام مستدلاً بأن تحصيل العلم ، بأن الغير هل فعل أو لا غير يمكن إنما الممكن تحصيل الظن ولك أن تقول الوجوب على السكل معلوم فلا يسقط إلا بالعلم ، وليس فيه تكليف بما لا يمكن ، لأن الفعل يمكن فيه حصول العلم ، ثم قولهم إنه يسقط بفعل البعض يوم أن فعل غيرهم بعد ذلك يقع نفلاً ، وليس كذلك ، فإن كل من جاهد أو طلب العلم يقع فعله فرضاً ، وإن كان فيمن سبقه كفاية ، وكذا إذا صلى على الجنابة طائفة ، ثم طائفة ، وقع فعل الثانية فرضاً كالأولى. هذا تحقيق أن الخطاب للجميع ، وإنما يسقط الإثم بفعل من فيه كفاية رخصة وتخفيفاً .

وقول المصنف: فإن ظن كل طائفة أن غيره ، إما أن يكون ذكر على لفظ

كل أو على معنى طائفة ، وأنها تطلق على الواحد ، فإن كان الأول فالذي أجمع عليه
التحاة أن لفظ كل إذا أضيف إلى نسكرة وجب مراعاة المضاف إليه وإن كان
ثانياً فالحق أن معنى طائفة لا يكون للواحد ، لأنها مأخوذة من معنى الطواف
والإحاطة ، وذلك لا يكون بالواحد ، ولو سلم صدقها على الواحد فلا
اختصاص فيه بل يصدق على الجمع كما يصدق على الواحد فلا وجه للتذكير
إلا إذا أريد الواحد ، وليس هو المراد هنا ، فكان التأنيك في هذا
المسكان أولى .

المسألة الرابعة

في مقدمة الواجب

(الرابعة: وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً)
قوله مطلقاً احتراز من الوجوب المقيد بشرط كالزكاة وجوبها متوقف على النصاب ولا يجب تحصيله. والجملة وجوبها متوقف على الجماعة والإقامة ولا يجب تحصيلها وهذا متفق عليه ، وقوله وكان مقدوراً احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقتين لله تعالى لا تتم الواجبات المطلقة عليه وغيرها إلا هـما ولا يجب تحصيلهما ، ولا يتوقف الوجوب عليهما وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله أو فعل العبد ، وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أولاً ، فالذي من فعل الله يتوقف عليه الوجوب كالمقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل ، والذي لا يتوقف عليه الوجوب كخلق قدرة العبد وداعيته والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب كما سبق والذي لا يتوقف عليه الوجوب ، إما أن يكون مقدوراً أولاً فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وحينئذ يصح وجوب غير المقدور مما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً فلذلك لم أر له مثالا يصح اجتماع الوجوب معه إلا القدرة والداعية، ورأيت جماعة خبطوا في ذلك. وقولنا ما لا يتم الشيء إلا به يشمل بالوضع ثلاثة أشياء الجزء والسبب والشرط ، لكن الجزء ليس مراداً هنا لأن الأمر بالكل أمر به نضمناً ولا تردد في ذلك ، وإنما المراد السبب والشرط وأن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أولاً ولذلك عبر بعضهم بالمقدمة والمقدمة خارجة عن الشيء مقدمة عليه بخلاف الجزء ، فإنه داخل فيه ، والختار وجوب السبب والشرط كما ذكر المصنف ،

والجزء إذا لم يكن مقدوراً سقط وجوبه إذا لم نقل بتكليف ما لا يطاق ، ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حينئذ ، لكن بقي وجوب ما سواه

من الأجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم .

وهذا آخر ما كتبه الشيخ الإمام العلامة المجتهد شيخ الإسلام والمسلمين ،
تقى الدين بقرية المجتهدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي .
الشافعي رحمه الله ورحم أموات المسلمين ، وعمه ولده قاضي القضاة تاج الدين .
عبد الوهاب ، فسح الله في مدته ، ونفع به ، آمين .

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين، رب يسر . قال سيدنا ومولانا الشيخ الإمام العالم العلامة الأوحد البارع الحافظ شيخ الإسلام ، مفتي الأنام قدوة الأئمة ، حبر الأمة، ناصر السنة قامع البدعة علامة العلماء ، وارث الأنبياء فريد دهره ووحيد عصره قاضي القضاة تاج الدين ابن سيدنا ومولانا قاضي القضاة أوجد العلماء العاملين ، آخر المجتهدين . تقي الدين أبي الحسن السبكي الشافعي متع الله بحياته للمسلمين وأيده وأمدته بموته وأدام النفع به ، آمين .

الحمد لله رب العالمين ، الحمد للذي جعل لنا من هذا الدين القيم شرعة ومنهاجاً . وأطلع لنا في سماء العلم الشريف من الكتاب والسنة سراجاً وهاجاً ، وقدر للفقهاء أن يكون على الإجماع محتالاً ، وإلى القياس محتاجاً ، نحمده على نعمه التي خصنا بعمومها ، ورجحنا على من سوانا بأدلة مفهومها ، واستوعب لنا ما وجد منها عند سرها وتقسيمها ، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، شهادة ظاهرة غير مؤولة دائمة ، نستصحب منها أحكاماً غير مبدلة نامية الثواب يوم المعاد ، فلا يحتاج إلى بيان أحكامها المجلية ، ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الذي نسخ شرع من قبله بشرعه المؤيد ، وأمر ونهى فأوجب وندب وحرم وأباح ، وأطلق وقيد ، واجتهد في إبلاغ ما أمر به ، فذب العقل عن فعل ما قرره ، وشيد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه الذين فهموا خطاب وضعه ، وقاموا بشرائط دينه وعلوا أدلة شرعه ، واتبعوه فما منهم إلا من قال بموجب أصله وفرعه ، صلاة تصل أخبارها إليهم بكرة وعشياً وقد أجناسها المتنوعة بفصولها للتميزة عليهم ففسلك صراطاً سوياً ، وتخلص فتخلص قائلها من الأهوال يوم يموت ويوم يعث حياً ، دائمة ما افتقر فرع إلى الرجوع إلى أصله ، واحتاج المجادل إلى تجويد نصه ، كما يحتاج المجادل إلى تجريد نصه ، باقية لا ينعكس طرفها ، ولا يشبهه محكمها بترهات الملحد وزخرف قوله . ورضى الله عن التابعين لهم بإحسان المقتفين آثارهم الحسان، وخص بمزيد الرضوان العلماء الحاميين حمى الشريعة أن يضام أو يضاع ، الوارثين بالدرجة الرفيعة هدى النبوة الذي لا يرام ولا يراع . الوافدين على حياضته بالهمة الشريفة .

حتى لا ينفك أو يشان ويشاع ، لاسيما الإمام المظلي مستخرج علم أصول الفقه محمد بن إدريس الشافعي الذي ساد المجتهدين بما أصل وأنشأ ، وسار نيا مجسده والبرق وراءه يتحرق عجله وهو أمامه على مهل يتمشى ، وساق إلى سواء السبيل . بعلومه التي غشاها من تقوى الله ما غشى ، وقدس أرواح أصحابه الذين زينوا أسماء العلوم من أنفسهم بزينة الكواكب ، وهاموا باتباع مذهبه المذهب والناس فيما يعشقون مذاهب .

وذادوا عن بيان ما أجمله وإيضاح ما أشكله ، والعلوم عطايا من الله ومواهب رضا يتكفل بنجاة كل منهم ونجاحه ويمر بروض الإيمان فيتعطر بأنفاسه ريا رياحه ، ويفخر عقد الجوزاء إذا كان درة في وشاحه .

أما بعد ، فإن العلوم وإن كانت تتعالى شرفا وتطلع في افق الفخار من كواكبها شرفا فلا مرية في أن الفقه نتيجة مقدماتها ، وغاية نهاياتها وواسطة عتدها ، ورابطة حلها وعقدها ، به يعرف الحرام من الحلال ، وتستبين مصاييح الهدى من ظلام الضلال وهيات أن يتوصل طالب ، وإن جد المسير إليه أو يتحصل بعد الإعياء والنصب عليه إلا بعد العلم بأصول الفقه والمعرفة والنهاية فيه فإنه صفته ، وكيف يفارق الموصوف الصفة ، وقد نظرنا فلم نر مختصراً أعذب لفظاً وأسهل حفظاً ، وأجدر بالاعتناء وأجمع لمجامع الثناء من كتاب « منهاج الوصول إلى علم الأصول » للشيخ الإمام العالم العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي بيض الله وجهه يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وروض تربته بنعام الغفران حتى يأتي يوم القيامة وما لم جانبه ولا فض فوه ، فإنه موضوع على أحسن منهاج محور على الأعين وليس له منها من هاج بمباراة أعذب من ماء السحاب وألعب من ابنة الكرم بعتول أولى الأبواب ، آل فضل البلاغة إليه ، وآلى فضل الخطاب ألا يتمثل إلا بين يديه ، وقد رأيت شراحه على كثرتهم مالوا إلى الإيجاز وقالوا وكأتما ضاق بهم الفضاء الواسع فعد مقالهم في الالتئاز قنع كل منهم بحاجة في نفسه من اسم التصنيف قضاها ، وجمع نفسه على ما شغف به بجمل الكتاب من تقارير ، إذا أنصف من نفسه لا يرضاها ، فشروحهم تحتاج إلى من يشرحها وكلماتهم تريد بسطة في العلم والجسم توضحها .

وقد كان الشيخ الإمام والذي رحمه الله شرع في وضع شرح عليه أبهى وأبهج من الوشى المرقوم ، وأسرى وأسرع إلى الهداية من طوابع النجوم عديد شهب لأمحه وورسل سحب سائحه وسماه علم يهتدى بكوكبه ، وعلاء قدر أخذ بلبه الفخر ، ولم يراحمه بمنكبه ، لا تنقش عارضته ، ولا تتوقع معارضته خضعت رقاب المعاني لسلامه ، وخشعت الأصوات وقد رآته جاوز الجوزاء وما رضىها دار مقامه لكنه أحسن الله إليه ما غاص في بحره إلى القرار ، ولا أوصل هلاله إلى لية البدار بل أضرب عنه صفحاً بعد لآي قريب وتركه طرْحاً وهو الدر اليتيم بين إخوانه كالغريب ، وقد حدثتني النفس بالتذليل على هذه القطعة ، وأحاديث النفس كبيرة وأمرتني الأمانة بالتكامل عليها ، ولكنني استصغرتها عن هذه الكبيرة ، وقلت لقلم أين تذهب ، وللفكر أين تجول ، اطلب لسانك أم أسهب ، ووقفت وقفة العاجز والنفس تأتي إلا المبادرة بما به أشارت وجرت على تيارها منادية أمت بما أمرتك بما استطعت وتواري اللسان وما توارت فلما تعارض المانع والمقتضى ، وعلت أن الحال إذا حاولت بوجودها قام لها العذر الواضح فيما استقبلته ومضى أى مضى أعملت الفكرة في الدجنة والوجه والليل كلاهما كالح ، وشرعت فيه وقلت لعل الغرض يتم ببركته ، وبقصده الصالح وجردت همه ما ورد رائدها إلا وقد سُم من النشاط ، ولا أعمد مهدها إلا وقد ترك ألف طريق على البساط ، ولا أعاد لصلها إلا وقد قضى المأمول ، ولا فترت عزائمها إلا وقد حصلت على نهاية السؤل ، وأعلمنا هذه المهمة في مدلم الديجور، وصرفنا قلبها بشهادة النجوم وقلبكها يدور فلم تنشب ليالى أسبت جليابها وأرخت تقايا معدودة ساعاتها بمدودة بالألطف الخفية أوقاتها، إلى أن انهزمت تلك الليالى ودارت الدائرة عليها ، وجاء من النسيم العليل بشير الصبح متقدماً بين يديها ، فواني الصباح بكل معنى مبتكر، وجلا عرائس بدائمه فتنف السمع وشرف البصر ، وجاء كتاباً ساطعاً نور شمسه وشمس السماء في غروب، طالماً في أفق الفخار على أحسن أسلوب جائزاً لما يراد منه في كل طريقه جائزاً حقاً على مقالات المتقدمين والمتأخرين ، وحسبك بمن مجازه حقيقة، فأسال الله تعالى أن يعم النفع به ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم موجباً للفوز لديه ، وقد وصل والذي الشيخ الإمام جزاء الله الخير إلى مسألة مقدمة الواجب ، ونحن نتلوه والله الموفق المعين بخفي أطلاقة ، والمحقق لرجاء العبد بإسعاده وإسعافه .

قال المصنف رحمه الله

(الرابعة : وجوب الشيء مطلقاً بوجوب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً) .

قال والذى تغمده الله برحمته : قوله مطلقاً احتراز من الوجوب المقيد كشرط الزكاة وجوبها متوقف على النصاب ولا يجب تحصيله ، والجمعة وجوبها متوقف على الجماعة والإقامة في بلد ولا يجب تحصيلهما وهذا متفق عليه ، وقوله وكان مقدوراً ، احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقين لله تعالى لا تتم الواجبات المطلقة عليه كالصلاة وغيرها إلا بهما ، ولا يجب تحصيلهما ولا يتوقف الوجوب عليهما ، وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله تعالى أو فعل العبد ، وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أو لا ، فالذى من فعل الله تعالى ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل ، والذي لا يتوقف عليه الوجوب خلق قدرة العبد وداعيته ، والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب ، إما أن يكون مقدوراً أو لا ، فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وحيث لا يصح وجوب غير المقدور بما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً فلذلك لم أر مثالا يصح اجتماع الوجوب معه إلا القدرة والداعية ، ورأيت جماعة خبطوا في ذلك .

وقولنا : ما لا يتم الشيء إلا به يشمل بالوضع ثلاثة أشياء : الجزء والسبب والشرط ، لكن الجزء ليس مراداً هنا ، لأن الأمر بالكل أمر به تضمناً ولا تردد في ذلك ، وإنما المراد السبب والشرط ، وأن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا ، ولذلك عبر بعضهم عنه بالمقدمة والمقدمة خارجة عن الشيء متقدمة عليه ، بخلاف الجزء فإنه داخل فيه ، والختار وجوب السبب والشرط كما ذكره المصنف ، والجزء إذا لم يكن مقدوراً سقط وجوبه إذا لم نقل بتكليف ما لا يطاق ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حيث لا يمكن بيق وجوب ما سواه من الأجزاء لقوله ﷺ : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » (١) .

(١) حديث صحيح أخرجه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة رضى =

قلت : هذا ما وقف عنده والذى الشيخ الإمام نعمده الله برحمته ورضوانه . ومن هنا أبتدىه وباقه الترفيق ، فأقول : لا مزيد على حسن ما ذكره ، وأما قوله إذا لم يجب السكك لعدم القدرة على الجزء يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء فصحيح . ومستنده الحديث الذى أورده وهو القاعدة التى يذكرها الفقهاء بالمسور لا يسقط بالمسور ، ومنلتقت إن شاء الله فى ذيل المسألة إليها .

قال : (قيل يوجب السبب دون الشرط ، وقيل لا فهما) .

عرفت المذهب المختار . وقال قوم يوجب السبب ولا يوجب الشرط سواء كان شرطاً شرعياً كالوضوء للصلاة أو عقلياً كترك ضد الواجب ، أو عادياً كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه ، وقيل لا يوجب مطلقاً ، هذه المذاهب التى حكاهها المصنف . وفى المسألة مذهب رابع ارتضاه إمام الحرمين واختار ابن الحاجب (١) أن وجوب الشيء مطلقاً يوجب الشرط الشرعى دون العقل أو العادى .

قال : (لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال قيل يمتنع بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر . قيل لإيجاب المقدمة أيضاً كذلك قلنا لا فإن اللفظ لم يدفعه) .

== الله عنه - قال رسول الله ﷺ - : دعوني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، كما أخرجه ابن حبان ، كما ذكره الحافظ ابن حجر (الفتوحات الربانية للنووى ١ / ٨٠) .

(١) هو : عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يوسف ، جمال الدين بن الحاجب ، فقيه مالكي ، من كبار العلماء بالعربية ، كردى الأصل ، ولد فى إسنا بصعيد مصر ، وتثا فى القاهرة ثم رحل إلى دمشق ، وكان أبوه حاجباً فعرف به .

من مؤلفاته : د القافية ، والشافية ، مختصر الفقه ، منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل ، ومختصر المنتهى ، توفى بالإسكندرية سنة ٦٤٦ هـ (وفيات الأعيان ١ / ٣١٤ ، الأعلام ٤ / ٣٧٤) .

لما اشترك المذهبان اللذان حكاهما آتفا في عدم إيجاب الشرط رد عليهما بالدليل المذكور. وقوله التكليف بالمشروط دون الشرط، هذه العبارة تحتمل ثلاثة أمعان :

أحدها : التكليف بالمشروط دون التكليف بالشرط وتقرر استحالته بأنه إذا لم يجب الشرط جاز تركه فتقدر هذا الجائز واقعاً فيصير كالمعنى الثاني ، وستقرر إن شاء الله استحالته ، ولكن هذا المعنى ليس مراده لأنه محل النزاع فلو أراده لكان مصدراً على المطلوب ، ولأنه يحوج إلى إضمار ، ولأن قوله بعد ذلك قيل يختص بوجود الشرط يرشد إلى خلافه ، ولأن الإمام صرح بالمقصود فقال حال عدم المقدمة .

المعنى الثاني : أن يكون التكليف حال عدم الشرط وهذا هو المقصود وهو على قسمين أيضاً :

أحدهما : وهو الثاني من المعاني يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط حيثئذ ، ولا شك أن هذا تكليف بما لا يطاق ، والاستحالة جاءت من تضاد متعاقب التكليف ووقته لامن خصوصه ولا من خصوص وقته ، وقريب من هذه العبارة أن يختص التكليف بوقت عدم الشرط .

والثاني من القسمين وهو الثالث من المعاني: أن يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط مطلقاً ، ومقتضى ذلك ألا يختص التكليف بوقت بل يوجد حال وجود الشرط وعدمه وللكلف به في القسمين المشروط من حيث هو لا بقيد الشرط ولا بقيد عدمه ، والتقييد بقيد عدمه مستحيل في نفسه ، وبقيد وجوده يلزم منه طلب الشرط كما هو المدعى ، أعني إذا كان المطلوب المشروط ووقت طلبه غير مقيد .

إذا عرفت ذلك فنقول : لو لم يوجب إيجاب الشيء مطلقاً ما يتوقف عليه ذلك الشيء لسكنا قد كلفنا بالمشروط من غير التكليف بالشرط ، وهو تكليف بمحال . لأنه إذا كان المشروط مكلفاً به دون الشرط لم يجب الإتيان بالشرط ، وإذا جاز ترك الشرط لزوم منه جواز ترك المشروط لأن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط فيلزم كون المشروط جائز الترك واجب الفعل ، وهو تكليف بما يلزم ،

منه المحال، فتعين أن يكون التكليف بالمشروط موجباً للتكليف بالشرط، وإن أثبت ذلك في الشرط ففي السبب بطريق أول، فإن من قال بوجود الشرط قال بوجود السبب من غير عكس .

هذا تقرير الدليل. وقول المصنف: التكليف بالمشروط دون الشرط محال، فيه نظر ، لأننا نفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال ، فالأول هو تكليف العاقل الذي يفهم الخطاب بما لا يطيقه ، وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطاق لأن المخاطب به يعلم أنه مكلف بذلك .

والثاني : مثل تكليف الميت والجماد ومن لا يعقل من الأحياء، فهذا تكليف محال ، وافترق أهل الحق قاطبة على أنه لا يصح ، ونقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر رحمه الله، فكان الأحسن للمصنف أن يقول تكليف بمحال كما قررناه ، وعذره في ذلك أنه فرغ على تكليف ما لا يطاق ، فإن الأصحاب وإن أقرروا بتكليف ما لا يطاق في موضعه لا يفرعون عليه ويحيلون ما لزم عنه لكونه غير واقع في الشريعة، فيئذ التكليف به محال عند المانعين منه فيصح كلامه .

قوله : قيل يختص بوقت وجود الشرط اعترض الخصم على الدليل المذكور، بأنه لم لا يجوز أن يختص التكليف بالمشروط بمحال وجود الشرط ، ولا امتناع في ذلك ، فإن غايته أن يقيد الأمر ببعض الأحوال لمقتضى قام وهو الفرار من تكليف المحال . وأجاب المصنف بأن اللفظ مطلق لا اختصاص له بوقت وجود الشرط خلاف الظاهر . واعترض الخصم أيضاً بأن إيجابكم المقدمة أيضاً خلاف الظاهر ، لأن ظاهر الأمر لا يدل عليه، فإذا جاز مخالفة الظاهر من هذا الوجه فلم لا يجوز من الوجه الذي ذكرناه ، وأجاب المصنف بأن مخالفة الظاهر عبارة عن إثبات ما يتفيه انقضاء أو نفي ما يثبت اللفظ ظاهراً ، وأما إثبات ما لم يتعرض اللفظ له بنفي ولا إثبات فليس مخالفة للظاهر وحيث لا يكون إيجاب المقدمة مخالفة للظاهر إذ لم يدل اللفظ عليه بنفي ولا إثبات ، بخلاف تخصيص الأمر بوقت وجود الشرط فإن اللفظ يقتضى الوجوب مطلقاً فتقيده بوقت وجود الشرط دون ما سواه مخالفة للظاهر ، فإن قلت : كيف يكون حمل المطلق الصادق بصوره على أحد صوره خلاف الظاهر، وليس فيه إثبات ما يتفيه اللفظ

ولأنني ما يثبتته، قلت: لما اقتضى الإطلاق التمكن من كل صورة صار تقييده بصورة منافر لكونه مطلقاً قال:

تتميمه

(مقدمة: الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعاً كالوضوء للصلاة أو عقلاً كالشيء للحج، أو العلم به كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسى وستر شيء من الركبة لستر الفخذ).

عبر الإمام عن هذا بالرفع، ووجهه أنه مندرج تحت أصل كلي، ووجه التعبير عنه بالتنبية أن الكلام السابق نبه عليه على سبيل الإجمال، وحاصله أن مقدمة الواجب تنقسم إلى أمرين:

أحدهما: أن يتوقف عليه وجوب الواجب وهو نوعان:

أحدهما: أن يتوقف عليه شرعاً كالوضوء مع الصلاة.

الثاني: أن يتوقف عليه عقلاً كالسير إلى الحج وعبارة المصنف المشي وقد يناقش فيها والأمر سهل.

الشم الثاني: أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب، فذلك إما لالتباس الواجب بغيره كالإتيان بالصلوات الخمس إذا ترك واحدة ونسى عنها، فإن العلم بأنه أتى بالصلاة المنسية لا يحصل إلا بالإتيان بالخمس، وإما أن يكون لتقارب ما بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر حد مفرق بينهما، وذلك كستر شيء من الركبة لستر الفخذ، فإن الفخذ والركبة متقاربان، فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب إنما يحصل بستر شيء من الركبة للتقارب المذكور، هذا ما ذكره وهو مبنى على أن الفخذ نفسه عورة، وذلك في المرأة بلا خلاف، وفي الرجل على الصحيح، وعلى أن الركبة نفسها ليست بعورة وهو الصحيح أيضاً، فإن قلت القول بإيجاب الخمس على من نسي أحدها وجهل عينها عند من يوجب المقدمة واضح، وأما من لا يوجبها فإذا يفعل وما فائدة الخلاف، قلت قد لا ينظر الفقيه إلى الخلاف الأصولي في كثير من العروع ولا يجعل لها به تعلقاً بالبتة، وقد يقال بظهور فائدة الخلاف في أنه هل يصلي الخمس بتمام واحد أو بخمس تيممات، لكن الصحيح إيجاب تيمم واحد، وقضية القول بوجود المقدمة

الإيجاب خمس تيممات ، فإن قلت : ما وجه القصور في الإيجاب على تيمم واحد والخمس فرائض ولا يصلى بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة؟ قلت : الأربعة من حيث إنها لم ترد لنفسها منحة عن مراتب الفرائض ، ولذلك قيل صلاة ركعتين تطوعاً أفضل من إحدى الصلوات الأربع التي هي غير واجبة في نفس الأمر ، وعد ذلك موضعاً يفضل التنب فيه الواجب ، ونحن لنا في هذا نظر ليس هذا موضعه .

فروع قسمة

قال : (فروع ، الأول : لو اشتبهت المنكوحه بالأجنبية حرمتا على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما) .

أما الأجنبية فواضح ، وأما المنكوحه فلاشتباهها بالأجنبية ، فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الأجنبية وإنما قال على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما ، لأن الحرام عليه في نفس الأمر هي الأجنبية فقط فمن تحريمها عليه وجوب الكف عنهما فنبه عليه . واعلم أن هذا النوع في الحرمة لما لا يتم للواجب إلا به شبيه في الوجوب للإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسى غيرها .

قال : (الثاني : إذا قال إحدا كما طالق حرمتنا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم أنه سمين إحداهما لكن ما لم يعين لم تعين) .

إذا قال : إحدا كما طالق ولم يتو إحداهما على التعيين حرمت الزوجتان عليه إلى حين التعيين ، لأن كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المطلقة فتحرّم ، وتجو غير المطلقة فلا تحرّم ، وإذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام . والفرق بين هذا والذي قبله ، أن إحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الأصالة بل للاشتباه ، بخلاف الفرع الثاني فإنهما في ذلك سواء ، وأيضاً فالزوج غير قادر على إزالة التحريم في الأول دون الثاني ، وهذا الذي جزم به المصنف حكاه الإمام مذهباً لبعضهم ، وقال يحتمل أن يقال : يحل وطؤها لأن الملاق شيء

معين فلا يحصل إلا في محل معين ، فقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلاً في واحدة منهن ، ويكون الموجود قبل التعيين ليس هو الطلاق بل أمر له صلاحية التأخير في الطلاق عند اتصال البيان به لا إنه طلاق ، وإذا لم يوجد الطلاق قبل التعيين ، وكان الحل موجوداً أوجب القول لبقائه فيحل وطؤها معاً . هذا كلامه ، ونقل ابن الرقعة (١) عن كتاب الوزير ابن هبيرة الذي حكى فيه ما اجتمع عليه الأئمة الأربعة ، وما اختلفوا فيه أن ابن هبيرة (٢) من أصحابنا قال : إذا طلق واحدة من نسائه لا يعينها أو يعينها ثم أنسبها طلاقاً رجماً أنه لا يحال بينه وبين وطئها وله وطء أيتها شاء ، وإذا وطئ واحدة أنصرف الطلاق إلى صاحبها . وهذا

(١) هو : أحمد بن محمد بن علي الأنصاري ، أبو العباس ، نجم الدين ، المعروف بابن الرقعة ، فقيه شافعي ، من فضلاء مصر ، كان مجتنب القاهرة وفاتياً في الحكم .

من مؤلفاته : مبدل النصائح الشرعية في ما على السلطان وولاية الأمور وسائر الرعية ، مبدل الكفاية في شرح التبيين ، .

توفي سنة ٧١٠ هـ .

(الدرر الكامنة ١/ ٢٨٤) ، (الأعلام ١/ ٢١٣) .

(٢) هو : يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الدهلي ، الشيباني ، أبو المغيرة ، من كبار الوزراء في الدولة العباسية كان عالماً بالفقه والأدب ، استوزره المقتدي سنة ٤٤٥ هـ فقسام بشؤون الوزارة خير قيام ، ولما توفي «المقتدي» وبويع «المستجد» أقره في الوزارة . وكان يحضر مجلسه الفضلاء على اختلاف فنونهم . ألف العديد من الكتب ، منها : الإيضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين ، و «الإشراف على مذاهب الأشراف» ، في الفقه .

توفي سنة ٤٦٠ هـ (وفيات الأعيان ٢/ ٢٤٦) ، شذرات الذهب ٤/ ١٩١ هـ

(الأعلام ٩/ ٢٢٢) .

يمضد ما حاوله الإمام وهو ضعيف لأننا نقول محل الطلاق القدر المشترك بينهما .
وهو إحداهما لا بعينه وهو متعين بالتوع، وإن لم يكن متعيناً بالشخص، واستدل به
الطلاق من حيث كونه وصفاً متعيناً مجلاً معيناً يكفي فيه التعين بالتوع .

سألنا أنه يقتضى تقيناً بالشخص ، ولكن نقول هو عند الله متعين بالشخص ،
ونحن في الخارج لا نعلمه حتى يعينه العبد بالطلاق النازل لوجوده من قادر على .
التصرف في محل قابل فينفذ، ولا نفوذ له إلا بوقوعه في الخارج منجراً لأنه كذلك .
أوقعه ، فلم يقع كما أوقعه لما نفذ التصرف ، ولكننا لا نحكم بإطلاق الزوجية
إلا من حين علمنا بذلك الشخص الذي كان مبهماً علينا ، ولا ينقطع على ما مضى
لجهلنا في الماضي بالحال .

قوله : والله تعالى يعلم أنه سبعين جواب عن سؤال مقدر ، ويمكن أن يقرر
على وجهين :

أددهما : ان الله تعالى يعلم للمرأة التي سبعينها الزوج بعينها فتكون هي المطلقة
في علم الله تعالى ، وإنما هو مشتبه علينا . وهذا سؤال أوردته الإمام على نفسه .
في قوله بالإياحة ، فإن الاشتباه يقتضى التحريم ، وهو خلاف ما مال إليه ،
وجوابه أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فلا يعلم غير المعين معيناً لأن
ذلك جهل ، وهو مجال في حق الله تعالى بل عليه في الحال بأنه سبعين في المستقبل ،
وهذا التتمير ماش على ما في المحصول ، إلا أنه يلزم منه أن يكون المصنف أورد
سؤالاً على دعوى لم يدعها ولم يذكرها البتة وهي القول بالإياحة .

والثاني : أن يقال : لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله إلا أن إحدى
المرأتين في ذلك . وهي الأجنبية . محرمة في نفس الأمر ، وكل واحدة منهما هنا
على حد سواء . ونحن لا نقسم أن كل واحدة منهما محتملة للحل والحرمه حتى يحصل
ما ذكرت بل الله يعلم المحرمه فهي معينة في علمه تعالى فلا فرق لتعيين المحرمه في
نفس الأمر ، وجوابه أن المتدين في نفس الأمر كونها يقع عليها الطلاق لا كونها

مطلقة الآن لما عرفته ، وهذا التقرير لا معترض فيه على المصنف إلا أنه مع التصف عتالف لما فى الموصول .

قال: (الثالث: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب وإلا لم يجز تركه) وجه تفريع هذا على مقدمة الواجب أنه لما كان الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة فيه كانت هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصول الواجب ، وقد أورد على المصنف أنه إذا كان الزائد عنده مقدمة الواجب فيلزم أن يحكم عليه بالوجوب كسائر شيء من الركبة . وأجيب عنه بأن مراده بالمقدمة هناك غير التسم الذى يكون التوقيف فيه من حيث العادة ، إذا عرفت هذا فنقول: الواجب ، إما أن يتقدر بقدر كغسل الرجلين واليدين ، ولا كلام فيه أولاً كسح الرأس ، وكإخراج البعير عن الشاة الواجبة فى الزكاة ، وكذبح المتمتع بدنة بدل الشاة ، وحلقه جميع الرأس وتطويل أركان الصلاة زيادة على ما يجوز الانتصار عليه ، والبدنة المضحى بها بدلاً عن الشاة المنذورة ، فنقول : اختلفوا فى القدر الزائد على الذى يعاقب على تركه وهو فى أمثلتنا ما يعد أقل ما ينطلق عليه الاسم من المسح ، وقدر قيمة الشاة من البعير والبدنة وفوق الشعرات الثلاث فى الحلق ، وفوق قدر الوجوب فى الظمأنينة هل يوصف بالوجوب ، فذهب الإمام وأتباعه ومنهم المصنف إلى أنه لا يوصف بذلك لأن الواجب لا يجوز تركه ، وهذه الزيادة جائزة الأرك ، وقال آخرون : يوصف بالوجوب لأنه إذا زاد على القدر الذى يسقط به الفرض لا يتميز جزء عن جزء لسقوط الفرض به لصلاحيته كل جزء لذلك ، فتخصيص بعض الأجزاء بوصف الواجب يرجح من غير مرجح .

فإن قلت : ما عمل الخلاف فى مسح الرأس هل هو ما إذا وقع الجميع دفعة واحدة حتى إذا وقع مرتباً يكون الزائد تفلاً جزءاً أم هو جار فى الصورتين؟ قلت: للأصحاب فى ذلك وجهان . فإن قلت: ما فائدة الخلاف فى هذه الصور؟ قلت : فى مواضع :

منها: الثواب، فإن ثواب الفريضة أكثر من ثواب النافلة بسبعين درجة كما حكى

النبوي (١) عن إمام الحرمين .

ومنها : إذا عجل البعير عن شاة واقتضى الحال الرجوع فهل يرجع بجميعة أم بسبعة وفيه وجهان في شرح المهذب .

ومنها : لو أخرج بعيراً عن عشر من الإبل أو خمسة عشر أو عشرين هل يجزيه؟ فيه وجهان مبنيان على هذا الخلاف إن قلنا بوقوعه كله فرضاً فيما إذا أخرجته عن الخمس فلا يكفي بعير واحد، بل لا بد في العشرة من بعيرين أو بعير وشاة ، وهكذا وإن قلنا الفرض قدر خمسة فيجزيه ويكون متبرعاً في العشرة بثلاثة أخماس ، على أن إمام الحرمين وغيره أنكروا هذا البناء ، وليس هذا محل القول فيه .

واعلم أنه يضاهي قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب صور في الفقه منها مؤنة للكيل الذي ينتقل إليه القبض على البائع ، كؤونة إحضار المبيع الغائب ، ومؤنة وزن الثمن على المشتري ، وفي أجرة نقد الثمن وجهان .

ومنها : إذا خفي عليه موضع التجاسة من الثوب أو البدن غسله كله .

ومنها : إذا اكترى دابة لتركوب فأطلق الاكتره أن على المكري الإكاف ،

(١) هو : يحيى بن شرف بن مري بن حسن الخزامي الحوراني ، النبوي ، الشافعي ، أبو زكريا ، محي الدين ، علامة بالفقه والحديث ، وولد وتوفي في « نوا » قرية من قرى « حوران بسوريا » .

من كتبه « تهذيب الأسماء واللغات » ، و « منهاج الطالبين » ، في فقه الشافعية .
« تصحيح التنبيه » ، « منهاج في شرح صحيح مسلم » ، « رياض الصالحين وغير ذلك مما لا يخفى على أحد .

توفي سنة ٦٧٦ هـ .

(مفتاح السعادة ٣٩٨/١ ، النجوم الزاهرة ٢٧٨/٧ ، الأعلام

١٨٤/٩ - ١٨٥) .

والبردعة والحزام وما ناسب ذلك ، لأنه لا يتمكن من الركوب دونها وهي صور
معديدة من أراد الإحاطة بها فعليه بكتابتنا الأشباه والنظائر أتمه الله تعالى ، وقد
كنا في أول المسألة وعدنا بالالتفات إلى قاعدة أن الميسور لا يسقط بالمعسور
والصور تحتها كثيرة ، ونحن نحيل طالبا بعد ذكر القليل منها على كتابنا
المذكور (١)

فمنها : لو عجز عن الركوع والسجود دين القيام لعلته بظهوره تمنعه الانحناء لزم
القيام خلافاً لابي حنيفة .

ومنها : لو لم يقدر على الاتصاف بأن تقوس ظهره لكبر أو زمانة فصار
في حد الراكعين ، فقد قال الغزالي تبعاً لإمامه أن يقعد . وقال غيرهما : لا يجوز
الله القعود ، فإن الوقوف راعياً أقرب إلى القيام من القعود ، فلا ينزل عن الدرجة
القربى إلى البعدى .

ومنها : لو وجد الجنب من الماء ما لا يكفيه لغسله ، أو المحدث ما لا يكفيه
لوضوئه ، فأصح القولين أنه يجب استعماله ثم يقيم لأن القدرة على البعض لا تسقط
بالمعجز عن الباقي .

ومنها : لو اطلع على عيب البع ولم يتيسر له المبادرة بالرد ولا الإشهاد ففي
وجوب التلطف بالفسخ وجهان جاريان هنا ، وفي الشفعة .

ومنها : لو لم يفضل معه في النمرة عما لا يجب عليه إلا بعرض صاع لزمه إخراجه
على الأصح .

ومنها : إذا اشترى الشقص بثمن مؤجل ، فهل يأخذه الشفيع مؤجلاً كما اشتراه
المشترى ، وأصح الأقوال أن الشفيع بالخيار بين أن يعجل ويأخذ الشقص في الحال

(١) راجع في هذه القاعدة وما يتفرع عليها من فروع فقهية في : الأشباه
والنظائر للسيوطي ص ١٥٩ ، ١٦٠ مطبعة الحلبي ١٩٥٩ م . وكذلك في الأشباه
والنظائر لابن نجيم ، والقواعد لابن رجب الحنبلي .

وبين الصبر إلى حيلولة الأجل ، وعلى هذا فهل يجب تتيه المشتري على
الطلب ؟ وجهاً .

ومنها: إذا كان يحسن آية فلا خلاف أنه يقرؤها ، وهل يضيف إليها من
التذكير ما يتم به قدر الفاتحة أو يكررها سبباً ؟ فيه قولان .

فإن قلت : لم لاجرى قول أنه لا يقرأ تلك الآية بل يأتي بيده الفاتحة كلها
! كما إذا قدر على بعض وضوئه ونظائره ؟

قلت : كل آية من الفاتحة يجب قراءتها بنفسها ، فلا يأتي بيدها مع القنطرة
عليها . والله أعلم .

المسألة الخامسة

وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه

قال : (الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها جزؤه ، فالدال عليه يدل عليها بالتضمن . قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا : الموجب قد يفعل عن نقيضه ، قلنا : لا ، فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال ، وإن سلّم فنقوض بوجوب المقدمة) .

هذه هي المسألة المعروفة بأن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده ؟
اعلم أنه لا نزاع في أن الأمر بالشيء نهي عن تركه بطريق التضمن ، وإنما اختلفوا في أنه هل هو نهي عن ضده الوجودي على مذاهب :

أحدها : أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده .

والثاني : أنه غيره ولكن يدل عليه بالالتزام وهو رأى الجمهور ، منهم الإمام وصاحب الكتاب ، وعلى هذا فالأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده لا تنفاه حصول المقصود إلا بانتفاء كل ضد ، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده لحصول المقصود بفعل ضد واحد ، فالأولى التعبير بهذه العبارة وبها صرح إمام الحرمين .

والثالث : أنه لا يدل عليه أصلا - ونقله في الكتاب عن المعتزلة وأكثر أصحابنا ، واختاره ابن الحاجب ، واستدل المصنف على اختياره بأن حرمة النقيض جزء من الوجوب ، لأن الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه ، وإذا كان كذلك ، فالدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن ، لأن المراد من دلالة التضمن أن اللفظ يدل على جزء ما وضع له ، والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى سواء كان داخلا فيه أو خارجا عنه . فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام .

واحتجت المعتزلة بأن الموجب للشيء قد يكون غافلا عن نقيضه ، فلا يكون النقيض منبياً عنه ، لأن النهي عن الشيء مشروط بتصوره ، وأجاب عنه

بأننا لا نعلم أن الموجب للشيء قد يفقل عن تقيضه ، لأن الموجب للشيء ما لم يتصور الوجوب لا يحكم به ويلزم من تصور الوجوب تصور المنع من التقيض لأنه جزؤه وتصور الكل مستلزم لتصور الجزء ، ولو سلمنا أنه يجوز أن يكون للموجب للشيء قد يفقل عن تقيضه فذلك لا يمنع حرمة التقيض بدليل وجوب المقدمة ، أعني ما لا يتم الواجب إلا به ، فإن الموجب للشيء قد يكون غافلا عن مقدمته مع استلزام وجوبه لوجوبها كما تقدم ، هذا شرح ما في الكتاب .

واعلم أنه قد تردد كلام الأصوايين في المراد من الأمر المذكور في هذه المسألة . هل هو النفساني فيكون الأمر النفساني نهيًا عن الضد ، نهيًا نفسانيًا أو اللساني ، فيكون نهيًا عن الأضداد بطريق الالتزام ، وهذا هو الذي ذكره الإمام حيث صرح بلفظ الصيغة .

وإذا عرفت هذا فنقول : إن كان الكلام في النفساني تعين التفصيل بين من يعلم بالأضداد ومن لا يعلم ، فالله تعالى بكل شيء عليم ، وكلامه واحد ، وهو أمر ونهي وخبر ، فأمره عين نهيه وعين خبره ، غير أن التعلقات تختلف ، فالأمر عين النهي باعتبار الصفة المتعلقة نفسها التي هي الكلام ، وهو غيره باعتبار أن الكلام إنما يصير أمرًا بإضافة تعلق خاص ، وهو تعلق الكلام بترجيح طلب الفعل ، وإنما يصير نهيًا بتعلقه بطلب الترك ، والكلام يقيد التعلق الخاص غيره بالتعلق الآخر . فهذه الأقسام والتفاصيل لا ينبغي الخلاف فيها لمن تصورهما ، وأب أمر الله تعالى بالشيء نهي عن ضده باعتبار أنه لا بد من حصول التعلق بالضد اللساني وأما من لا شعور له بضد المأمور فلا يتصور منه النهي عن جميع الأضداد بكلامه . النفساني تفصيلًا لعدم الشعور بها ، ولكن يصدق أنه نهي عنها بطريق الإجمال لأنه طالب للمأمور على التفصيل ولتحصيله بكل طريق مقض إلى ذلك ، ومن جعلتها اجتناب الأضداد . وإن كان في اللساني فلا يتجه أن يقال الأمر تحريك ليست صيغة قولنا في الشيء نهي عن ضده ، فإن صيغته قولنا لا تكن . والمكابر في ذلك منزل منزلة منكرى المحوسات ، وإنما يتجه الخلاف في أن صيغة الأمر هل دلت التزاماً .

وهذا الذي قررناه هو الذي اقتضاه كلام إمام الحرمين ، فإنه حكى اختلاف

أصحابنا في أن الأمر بالشيء نهى عن أصداد الأمور به . ثم قال : وأما المعتزلة فالأمر عندهم هو العبارة ، وهو قول القائل افعل أصوات منظومة معلومة ، وليس هي على نظم الأصوات في قول القائل لا تفعل ولا يمكنهم أن يقولوا الأمر هو النهي . وهذا هو مقتضى كلامه في التلخيص الذي اختصره من التمرين ، والإرشاد للقاضي أبي بكر ، فصلنا من هذا على أن التائل بأين الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده ، إنما كلامه في التمسى وأن المتكلمين في التمسى يقع اختلافهم على مذاهب :

أحدها : أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده ، واتصافه بكونه أمراً نهياً بمثابة انصاف السكرن الواحد بكونه تريباً من شيء بعيداً من غيره .
والثاني : وهو الذي مال إليه اختيار القاضي في آخر مصنفاه أنه ليس هو ولكن يتضمنه .

والثالث : أنه لا يدل عليه أصلاً وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالي ، ويتعين أن تكون هذه المذاهب في الكلام التمسى بالنسبة إلى المخلوق ، وأما الله تعالى فكلامه واحد كما عرفت لا يتطرق التبرية إليه ، ولا يمكن أن يأمر بشيء إلا وهو مستحضر لجميع أصداده لعله بكل شيء بخلاف المخلوق ، فإنه يجوز أن يذهل ويفعل عن الجسد ، وهذا الذي قلناه صرح الغزالي وهو مقتضى كلام إمام الحرمين والجاهير .

وأما المتكلمون في السابق فيقع اختلافهم على قولين :

أحدهما : أنه يدل عليه بطريق الإلزام . وهو رأى المعتزلة .

والثاني : أنه لا يدل عليه أصلاً . وبعض المعتزلة ذهب ثالث ، وهو أن أمر الإيجاب يكون نهياً عن أصداده ومقبحاً لها بكونها مانعة من فعل الواجب بخلاف الندوب ، فإن أصداده مباحة غير منهي عنها ، لانهي تحريم ولا نهى تنزيه ولم يقل أحد هنا ، إن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده لكونه مكابرة وعناداً كما قررنا . واختار الأمدى أن يقال إن جوزنا تكليف مالا يطاق ، فالأمر بالفعل

ليس نبياً عن الضد ولا مستلزماً للنهي عنه ، بل يجوز أن يؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة ، وإن منع فالأمر بالشئ مستلزم للنهي عن ضده .

..هذا خلاصة ما يجده الناظر في كتب الأصول من المنقول في هذه المسألة ، وهو هنا على أحسن تهذيب وأوضحه ، ومنهم من أجرى الخلاف في جانب النهي ، هل هو أمر بضد النهي عنه ، وقال إمام الحرمين : من قال النهي عن الشئ أمر بإجده أصداده فقد اقتحم أمراً عظيماً ويأبى بالزمام مذهب الكعبي (١) في نفي الإباحت ، فإنه إنما صار إلى ذلك من حيث قال لا شئ يقدر مباحاً إلا وهو ضد محظور فيتبع من هذه الجهة واجباً ، ومن قال الأمر بالشئ نهى عن الأضداد ومتضمن لذلك من حيث تفطن لثباته الكعبي ، فقد ناقض كلامه ، فإنه كما يستحيل الإقدام على المأور به دون الإنكشاف عن أصداده فيستحيل الإنكشاف عن المنهى دون الإلتصاف بأحد أصداده ، ونحتم الكلام في المسألة بفواتد :

١ أحدها : قال القاضي عبد الوهاب (٢) في الملخص بعد أن حكى عن الشيخ أبي الحسن (٣) أن الأمر بالشئ نهى عن ضده إن كان ذا ضد واحد وأصداده إن

(١) هو : عبد الله بن أحمد بن محمود ، المكنى بأبي القاسم الكعبي . من عيون المعزلة ، وإليه تنسب طائفة الكعبية ، توفي بـ (بلخ) سنة ١٣١٩ هـ .
(شذرات الذهب ٢/٢٨١ ، البغدادى ٩/٢٨٤) .

(٢) هو : عبد الوهاب بن علي بن نصر العلوي البغدادي ، قاض من فقهاء المالكية ، له نظم ومعرفه بالأدب . من مؤلفاته : كتاب (الثلثين) في فقه المالكية (شرح المدونة للإمام مالك) (الإشراف على مسائل الخلاف) (شرح فصول الأحكام) توفي سنة ٤٢٢ هـ .

(قوات الوفيات ١/٢١ ، الأعلام ٤/٣٣٥) .

(٣) هو الشيخ الإمام : علي بن إسماعيل بن أبي بشر ، شيخ طريقة أهل السنة ، والجماعة ، وإمام المتكلمين ، أخذ عن الحياتي حتى برع في علم الكلام =

كان ذا أصداد أن الشيخ شرط في ذلك أن يكون واجباً لاندباً ، قال القاضي عبد الوهاب : وقد حكى عن الشيخ أنه قال في بعض كتبه : إن التدب حسن ، وليس مأموراً به وعلى هذا القول لا يحتاج إلى اشتراط الوجوب في الأمر ، إذ هو حينئذ لا يكون إلا واجباً ، قال القاضي عبد الوهاب : ولا بد أن يشترط الشيخ في ذلك أن يكون مع وجوبه مضميماً مستحق العين لأجل أن الواجب الموسع ليس ينهى عن ضده قال : ولا بد أيضاً من اشتراط كونه نهيّاً عن ضده وضد البدل الذي منه هو بدل لها إذا كان أمراً على غير وجه التخيير . انتهى .

وما قاله من اشتراط كونه نهيّاً عن ضده وضد البدل منه لا يحتاج إليه بعد معرفة صورة المسألة ، فإن صورتها في الأمر الذي غير وجه التخيير كما صرح به القاضي . في مختصر التفرير والإرشاد لإمام الحرمين ، فإنه قيد الكلام بالأمر على التنصيص لا على التخيير ، ثم قال : وإنما قيدنا الكلام بانتفاء التخيير ، لأن الأمر المنطوق على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده ، ويكون الواجب أحدهما لا بعينه فلا سبيل لك إلى أن تقول فيما هذا وصفه إنه نهي عن ضده ، إذا خير المأمور بينه وبين ضده ولناقل أن يقول : محل التخيير لا وجوب فيه فإين الأمر حتى يقال ليس نهيّاً عن ضده ومحل الوجوب لا تخيير فيه وهو نهي عن ضده وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التضييق لم يتضح لي وجهه ، فإن الموسع إن لم يصدق عليه أنه واجب فإين الأمر حتى يستثنى من قولهم الأمر بالشيء نهي عن ضده ، وإن صدق عليه أنه واجب بمعنى أنه لا يجوز إخلاء الوقت عنه فضده الذي يلزم من فعله تقويته منهي عنه وحاصل هذا أنه إن صدق الأمر عليه انقضى كونه نهيّاً عن ضده وإلا فلا وجه لاستثناءه كما قلنا في التخيير .

= والجدل على طريقة المعتزلة ، ثم شرح الله صدره فاتخلى عما كان يعتقد ، واتصب للدفاع عن عمدة أهل السنة .

توفي ببغداد سنة ٢٢٤ هـ

(ابن خلكان ٤١١/١ ، البغدادي ٢٤٦/١١) .

الثانية : قال النقشوانى : لو كان لا امر بالثى، نهياً عن ضده لزم أن يكون الأمر
تلكسكاراً ، وللغور ، لأن النهى كذلك . وأجاب القرائى (١) بأن القاعدة أن أحكام
الحقائى التى تثبت لها حالة الاستقلال لا يلزم أن تثبت لها حالة تنجية .

الثالثة : سأل القرائى فى مسألة مقدمة الواجب عن الفرق بينها وبين هذه المسألة
فإن عدم الضد بما يتوقف عليه الواجب ، وأجيب بأن ما لا يتم الواجب إلا به
وسيلة للواجب لازم التقدم عليه ، فيجب التوصل به إلى الواجب لئلا يمتقد أن
حالة عدم المقدمة خال عن التكليف لوعه بأن الأصل يمتنع الوقوع ، وهو غير
مكلف بالمقدمة ، فقلنا هذا غلط بل أنت قادر على تحصيل الأصل بتقديم هذه المقدمة ،
فعليك فعلها فكان لإيجاب المقدمة تحقيقاً لإيجاب الأصل مع تقدير عدم المقدمة ،
وترك الضد أمر يتبع حصوله حصول المأمور به من غير قصد ، وهذا أصح وجيه ،
أجاب بهما فى شرح المحصول .

الرابعة : سأل القرائى عن الفرق بين هذه المسألة وقولهم متعلق النهى فصل
الضد ، لا نفس لا تفعل ، فإن قولهم نهى عن ضد معناه أنه تعلق بالضد ، وقولهم
متعلقه ضد النهى عنه هو الأول بعينه وسنتصي الجواب عن هذا فى كتاب الأمر
والنهى إن شاء الله تعالى ، فإن المصنف ذكر تلك المسألة ثمة .

الخامسة : من فوائد الخلاف فى هذه المسألة من الفروع ما إذا قال لزوجته إن
عالمقت نهى ، فأنت طالق ، تم قال : قولى ففعدت ، فنى وقوع الطلاق خلاف
مستند إلى هذا الأصل .

(١) هو : شهاب الدين ، أبو العباس ، أحمد بن إدريس القرائى ، المتوفى سنة ٦٨٤هـ
من مؤلفاته فى الأصول : « تنقيح الفصول فى اختصار المحصول » ووضع عليه
شرحاً نفيساً سماه (شرح تنقيح الفصول) طبع أخيراً بمكتبة الكليات الأزهرية
بتحقيق طه سعد عبد الرؤوف .

المسألة السادسة

إذا نسخ الوجوب بقى لجواز

قال : (السادسة: الوجوب إذا نسخ بقى الجواز خلافاً للغزالي لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز ، والناسخ لا ينافيه فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك) .

ذهب الأكثرون إلى أنه إذا نسخ وجوب الشيء بقى جوازه وخالف الغزالي وقال : إنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن ، وهذا الذي ذهب إليه الغزالي نقله القاضى فى التبريد عن بعض الفقهاء ، وقال تشبث صاحبه بكلام ركيك تزدريه أعين ذوى التحقيق واحتج المصنف على اختياره ، بأن الجواز جزء من ماهية الوجوب إذ الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ، فاللفظ الذى دل على الوجوب يدل التضمن على الجواز والناسخ إنما ورد على الوجوب ، وهو لا ينافى الجواز لارتفاع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ضرورة أن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه ، ونحن نقول إن أراد القوم بالجواز الذى يبقى التخيير بين الفعل والترك كما صرح به بعضهم وهو مقتضى كلام الغزالي فى الرد عليهم حيث قال : حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوى بينهما بتسوية الشرع ، فالحق مع الغزالي لأن التخيير بين الفعل والترك قسم للوجوب ، ولم يكن ثابتاً به فإوجه قولهم يبقى بعده ، وهذا الدليل الذى ذكره عليه لا يثبت به مدعاهم لأن التخيير بين الفعل والترك ليس فى ضمن الوجوب ، وإنما الذى فى ضمن الوجوب رفع الحرج ، وإن أرادوا رفع حرج الفعل فلا ينبغى أن يخالفوا فى ذلك ، فإن الوجوب أخص منه ولما ثبت بالإيجاب الأول ثبت به الأعم الذى هو رفع الحرج ضرورة كونه ضمنه ، ثم ارتفاعه لا يوجب ارتفاع الأعم . والظاهر أنهم لم يريدوا غير هذا القسم حيث جعلوا شبهة الخصم فيه أن الجنس يتقوم بالمتصل ، ولا يحسن ذكر هذه الشبهة إلا إذا كان النزاع فى رفع الحرج الذى هو جنس غير مقيد بالتخيير وخيئتقد قد يصف قول الغزالي فى الرد عليهم أن هذا بمنزلة قول القائل كل واجب فهو

ندب وزيادة ، فإذا نسخ الوجوب بقى الندب ولا قائل به ، لأننا نقول للدعي بقاء الجواز الذى هو قدر مشترك بين الندب والإباحة والكرهية فى ضمن واحد من الأنواع الثلاثة لا بقاء نوع منها على التبعين ، فإنه لا بد له من دليل خاص فكيف يكون هذا بمنزلة قول القائل إذا نسخ الوجوب بقى الندب ، فإن قلت: يحرم من هذا أن القوم يقولون ببقاء مطلق الجواز مكنساً من دلالة الواجب عليه والغزالي ينكر كونه مكنساً من دلالة الواجب عليه ، ولا تنازع فى بقاء ورفع الحرج ، فالخلاف حيثئذ لعلنى ، قلت: الغزالي كما سلفت الحكاية عنه يقول إن الحال يعود إلى ما كان عليه من تحريم وإباحة فهو منازع فى أصل بقاء الجواز ، ويظهر فأنه فى الخلاف فيما إذا كان الحال قبل الوجوب تحريماً ، فعند الغزالي الفعل الآن يعود محرماً كما كان ، وعند القوم أن مطلق الجواز الذى كان داخلًا فى ضمن الوجوب باقٍ يصادم ما دل على التحريم. فوضح أن الخلاف مغفوى .

واعلم أن الغزالي قد يقول : إذا اقتضى الأمر بمجموع الشديدين أبقى الأعم والأخص فالذى يزيل الواحد نازل منزلة المخصص بالقياس إلى اللفظ العام ، ولذلك يجوز اقتراحه بالأمر بأن يراد صيغة اعمل ويقترن بها ما يدل على أنه لا حرج فى تركه فإننا نعملها على الندب أو الإباحة ولو كان ناسخاً لما جاز اقتراحه به لأن من شروط الناسخ التزاحى ، فإن قلت نحن نعلم أن هذا القيد إذا اقترن لم يكن نسخاً ، ولكن لم قلت إنه إذا تأخر وثبت لا يكون نسخاً؟ قلت : بقى النزاع فى هذا ، ولعل الغزالي لا يسمى بالنسخ إلا ما رفع حكم الخطاب السابق بالسلبية ، ويعود النزاع لفظياً قال : (قيل : الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه . قلنا : لا وإن سلم يتقوم بفصل عدم الحرج) .

احتج من قال بأن الجواز لا يبقى فيما إذا قائل نسخ الوجوب أو جرمه الترك ، بأن كل فصل فهو علة لوجود الجنس لاستحالة وجود جنس مجرد عن الفصول ، كالحيوانية المطلقة ، وإليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أى يوجد به ، وإذا علم هذا فالجواز جنس للأوجب والمكروه والمندوب والمباح وعلة وجوده فى كل منها فصله ، فالحالة فى وجوده فى الواجب فصل الحرج على الترك ، فإذا زال ذلك الفصل

زوال الجواز ضرورة زوال المعلوم بزوال علته، وأجاب أولاً بأننا لا نعلم أن الجنس يتقوم بالفصل، وتقرير ذلك محال على الكتب الحكيمية، وإن سلنا أنه علة له فلا نعلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لجواز بقائه بفصل آخر يخلف ذلك الفصل، وهو عدم الحرج على الترك، فإنه إذا ارتفع قيد الرجوع بقي جنس الجواز ولا دليل على الحرج، فيتقوم بفصل عدم الحرج، ولا يكون جنساً مجرداً.

واعلم أن خلاف الأصوليين في هذه يناظر اختلاف الفقهاء في أنه إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم، وذلك فيمن صلى الظهر قبل الزوال، فإنها لا تنعقد ظهراً وفي انعقادها نفلاً هذا الخلاف، ويضاهيه مسائل:

منها: إذا أحال المشتري البائع بائناً على رجل ثم وجد بالمبيع عيباً فرده، فالأصح أن الحوالة تبطل وهل للحتال قبضه للالك به موم الإذن الذي تضمنه خصوص الحوالة، فيه هذا الخلاف.

ومنها: إذا عمل الزكاة بلفظ هذه زكأتى المعجزة فقط فهل له الرجوع إذا عرض مانع؟ أصح الوجهين نعم.

والثاني: يقع نفلاً، وقربهما إمام الحرمين من النولين فيما إذا نوى الظهر قبل الزوال هل ينعقد نفلاً؟

ومنها: الصحيح أنه لا يصبح تعليق الوكالة على شرط ولو علق وتصرف الوكيل بعد حصول الشرط فأصح الوجهين الصحة لأن الإذن حاصل وإن فسد العقد، ومخالف الشيخ أبو محمد وقال: لا اعتبار بما يتضمن العقد الفاسد من الإذن.

ومنها: لو قالت: وكلتك بزويجي. قال الرافعي: فالذين يقيناهم من الأئمة لا يعتمدون به إذناً، لأن توكيل المرأة في النكاح باطل، قال: لكن الصريح غير مسطور ويجوز أن يعتد به إذناً لما ذكرناه في الوكالة.

قلت: ويتجه بناء فروع على هذا الأصل لم أر من بناها.

منها: قال الماوردي: إذا فسدت الشركة بطل أصل الإذن في التصرف، ولم يجز لواحد منهما التصرف في جميع المال ويتقدح لك أن تحكم بحريان الخلاف في الوكالة.

ومنها: إذا باع بلفظ السلم ، فإنه ليس بسلم قطعاً ، وفي انعقاده بيعاً قرلانا
أظهرهما : لا ، وبناهما الأصحاب على أن الاعتبار باللفظ ، أو بالمعنى ، ويتجه
بناؤهما على هذا الأصل أيضاً .

ومنها : إذا شرط الخيار لثالث وأبطلناه فهل يكون الخيار لهما لكونهما شرطاً
مطلق الخيار ؟ يتجه فيه هذا البناء .

ومنها : إذا أحال بالدرام على الدينارين أو بالعكس لم يصح سواء قلنا الحوالة
: استيفاء أم اعتياض .

قال صاحب التمه : ونعني بقولنا إنها غير صحيحة أن الحق لا يتحول بها من
الدينارين إلى الدرهم ، وبالعكس ، ولسنا إذا جرت فهي حوالة على من لا دين عليه
وفيها خلاف .

قلت : وإنما تكون حوالة على من لا دين عليه يبطلان خصوص الحوالة على
الوجه الذي أورده إذا قلنا إن الخاص إذا ارتفع يبقى العام .

المصألة السابعة

الواجب لا يجوز تركه

قال : (السابعة : الواجب لا يجوز تركه قال : الكعبى فعل المباح ترك الحرام وهو واجب . قلنا : لا يل به يحصل) .

القصد بهذه المسألة أن ما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً . والخلاف في هذا الفصل مع فرقتين :

الأولى : الكعبية فنقول : لاح من قول أبي القاسم الكعبى وهو البلخى وشيعته . إنكار المباح ، وقد خالفوا في ذلك عصابة المسلمين ، حيث أجمعوا على انتقام الأحكام إلى الخمسة ، ولا بد من تلخيص محل النزاع ليقع الحجاج على محز واحد .

واعلم أن إنكارهم المباح يحتمل وجهين :

أحدهما : أنه ليس فعل من أفعال المكلفين بمباح ، وقد صرح بحكاية هذا عن الكعبى جماعة منهم إمام الحرمين فى البرهان ، فإنه قال : إن الكعبى أنكر المباح فى الشريعة ، وكذلك نقل أبو الفتح بن برهان (١) فى الوجيز ، والآمدى وغيرهم . وهذا ظاهر الفساد .

(١) هو : أحمد بن على بن برهان ، فقيه ، أصولى ، كان يضرب به للثل فى حل الإشكال فى علم الأصول .

من مؤلفاته : « البسيط ، والوسيط ، والوجيز ، فى الفقه والأصول .
ومن آرائه الأصولية : أن العامى لا يلزمه التقيد بمذهب معين .
توفى ببغداد سنة ٥١٨ هـ .

(إرشاد الأريب / ١ ، ٢٦٠ ، الأعلام / ١ ، ١٦٧) .

والثاني : وهو الذي أشعر به دليله أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته ، فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام ، ولا يكون الكسبي حينئذ مفاجئاً بإنكار المباح ، وقد نقل عنه القاضى فى مختصر التقريب والغزالي فى المستصنى أن المباح مأمور به دون الأمر بالنذب ، والتذب دون الأمر بالإيجاب ، وقد صرح فى مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجباً ولا الإباحة إيجاباً . إذا عرفت ذلك فقد استدل الكسبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام ، لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور وترك الحرام واجب ، فيلزم أن يكون فعل المباح واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور .

وأجاب عنه المصنف بأننا لا نعلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام ، يعنى أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ، ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب أو مندوب ، فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئاً يحصل به تركه لما عرفت من أن تركه قد يحصل به ، وقد يحصل بغيره فلم ينحصر تركه فى المباح ، وقد ضعف الأمدى وغيره هذا الجواب وقالوا : هو صادر بمن لم يعلم غور كلامه ، فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب ، وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فالتلبس بضد من أضداده واجب ، غاية أنه أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ، ولكن لا خلاف فى وقوعه واجباً بعد التبعين ، وقال لا خلاص عنه إلا يمنع وجوب المقدمة ، قال وغاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لسكان المنتدوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجباً وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عند ما إذا تركها واجباً آخر وله أن يجب بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة ، قال وبالجملة إن استبعاد فهو فى غاية العوض والإشكال ، وعسى أن يكون عند غيرى حله .

قلت : وهو صحيح ، ولكننا نقول الكسبي : نحن لا ننكر أن الإباحة تقع فرائع إلى الانكفاف عن المحظور كثيراً من الأفعال التى يلزم منها الانكفاف عن غيرها ووقوعها كذلك لا يخرجها عن أن تكون فى نفسها مباحة . فترك الحرام

الذي لزم عن فعل المباح ليس هو نفس فعل المباح بل أمر وراه ، وإن زعم أنها ذات جهتين فلا تنازع في ذلك ، ولكن تنكر عليه تخصيصه المباح بذلك ، وقد بينا أنه لا يختص به ويعظم التكبير عليه في إنكاره أصل المباح في الشريعة إن صح عنه ، وما ذكره من الدليل لا يقتضي ذلك .

قال: (وقالت الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لأنهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضاً عليهم القضاء بقدره قلنا المذنب مانع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب ، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت) .

الفرقة الثانية : كثير من الفقهاء ، فإنهم خالفوا في ذلك وزعموا أن الصوم واجب على الحائض والمسافر والمريض مع أنهم يجوز لهم تركه ، وقد احتجوا على مذهبهم بأن هؤلاء شهدوا الشهر فيجب الصوم عليهم لقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) (١) وبأن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم وذلك دليل على أنه بدل عنه .

وأجاب بأن شهود الشهر إنما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الإعذار والمعذر هنا قائم ، أما في الحائض فلأن الشرع منعها من الصوم ، وأما في المسافر فلأنه جعل السفر مانعاً من تتم الصوم فيه (٢) . وأما في المريض فليقدم التيسير فإن كان عاجزاً أو يمنع الشرع إن أفضى به إلى هلاك نفسه أو يمنع الشرع من الإيجاب كالسافر ، إن لم يقض إلى ذلك ، وعن الثاني بأن القضاء إنما يتوقف على تحقيق سبب الوجوب في الوقت ، وسبب الوجوب وهو شهود الشهر متحقق فيما نحن فيه في الوقت ، ولا يتوقف على وجوب الأداء ، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من

(١) سورة البقرة آية (١٨٥) .

(٢) وذلك في قوله تعالى في آية الصوم من سورة البقرة (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) . وعلى ذلك فلا بد من وجود السبب ، وهو شهود الشهر ، وانتفاء الموانع ، التي منها الحيض والنفاس ، أو المرض ، أو السفر وسائر الأمور التي تبيح الفطر .

تأم جميع الوقت لعدم تحقق الوجوب عليه لإفضائه إلى تكليف الغافل ، وذهب الإمام إلى أنه يجب على الحائض والمريض البتة ، ويجب على المسافر صوم أحد الشهرين ، إما الحاضر أو آخر غيره وأيهما أتى به فهو الواجب كما في الكفارات وهذا هو منذهب القاضي فض عليه في التقريب ، ونقل الشيخ أبو إسحاق (١) في شرح اللمع هذا عن بعض الأشعرية (٢) فإن قلت : هذا فدخل لأن المريض يجوز له الصوم كالمسافر فليسوا الإمام بينهما ، قلت : المريض إن أفضى به الصوم إلى هلاك نفسه أو عضوه ، فإنه يحرم عليه الصوم ، ويساوى الحائض والحالة هذه ، وإن لم يفرض به إلى ذلك بل خاف منه مجرد زيادة العلة أو طول البرء ، فالمسألة تختلف فيها ، وكذا لو خاف المرض المخوف فلعل الإمام يرى في كل هذه الصور أنه لا يجوز له إلا إلتجار فلا معترض عليه ، وقد قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : إن الخلاف في هذه المسألة عما يعود إلى الصبابة ، ولا فائدة له لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف ، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف . قلت : وقد نقل ابن الرفعة أن بعضهم قال بظهور فائدة الخلاف ، إذا قلنا إنه يجب التعرض للأداء أو القضاء في النية (٣) وقد يقال بظهور فائدة الخلاف أيضاً فيما إذا طافت المرأة ثم حاضت قبل ركعتي الطواف هل تقضيها ، فقد حكى النووي

(١) هو : إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي ، العلامة المناظر كان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في عصره ، واشتهر بقوة الحجج في الجدل والمناظرة . من مؤلفاته : د التبصرة ، ود اللمع ، في أصول الفقه ود المذهب ، في فقه الشافعية توفي سنة ٤٧٦ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٤ ، الأعلام ١/٤٤ ، ٤٥) .

(٢) راجع : المستصفي للغزالي (٦/١) - المنتهى لابن الحاجب ص ٢٤ -
تفسير التحرير (٢/٢٨٠) .

(٣) وأقول : إن الصحيح في المذهب أنه لا يجب التعرض في النية للأداء والقضاء ، ولكن الفائدة تظهر في الإيمان والتعاليق ، بأن يقول لزوجته : متى وجب عليك صوم فأنت طالق .

(راجع : الإفتاح للخطيب الشريفي ١/٢١٩) .

في شرح المهذب عن ابن القاص (١) والجرجاني (٢) في المعاينة إن ركعتي الطواف تقضيها الحائض لانهما لا يتكرران ، قال : وأنكر الشيخ أبو علي السنجى (٣) هذا وقال الوجوب لم يكن في زمان الحيض فكيف يسمى قضاء ، قال النووي: وما قاله الشيخ أبو علي هو الصواب ، لأن ركعتي الطواف لا يدخل وقتها إلا بالفراغ من الطواف ، قال : فإن قدر أنها طافت ثم حاضت عقب الفراغ من الطواف صح ما ذكرناه إن سلم لهما ثبوت ركعتي الطواف في هذه الصورة .

(١) هو : أحمد بن أبي أحمد الطبرى ، أبو العباس بن القاص ، إمام عصره ، وصاحب التصانيف المشهورة ، منها : « التلخيص » ، « المفتاح » ، « أدب القاضي » وله مؤلفات كثيرة في الفقه والأصول .

توفى سنة ٣٣٥ هـ بطرسوس .

(النجوم الزاهرة ٣/٢٩٤ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٥٩) .

(٢) هو : أحمد بن محمد بن أحمد ، أبو العباس الجرجاني ، قاضى البصرة ، وشيخ الشافعية بها في عصره .

من مؤلفاته : « التحرير ، والبلغة ، والمعاينة » كلها في الفقه . توفى سنة ٤٨٢ هـ .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٣١ ، الأعلام ١/٢٠٧) .

(٣) هو : الحسين بن شعيب بن محمد السنجى ، أبو علي ، فقيه شافعى ، نسبته إلى « سنج » من قرى « مرو »

من مؤلفاته : « شرح الفروع لابن الحداد » ، و « شرح التلخيص لابن القاص »

توفى سنة ٤٣٧ هـ .

(وفيات الأعيان ١/١٤٥ - الأعلام ٢/٢٥٨) .

الباب الثاني

فيما لا بد للحكم منه
وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه

الفصل الأول

في الحاكم

قال: (الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه ،
حقيقه ثلاثة فصول : الأول في الحاكم : وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد
الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح) .

هذا الباب معقود لأركان الحكم وهي ثلاثة: الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم
بِهِ ، الأول في الحاكم وهو الشرع ، فلا تحسين ولا تبيح بغيره ، ودعت للأهتزة
إلى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما ، وأنه لا يفتقر معرفة أحكام الله تعالى
إلى ورود الشرائع ، وإنما الشرائع مؤكدة لما تنمضى به العقول ، إما بالضرورة
كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، أو بالتأمل كحسن الكذب النافع أو
ماستعانة الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح أول يوم من شوال .

واعلم أن الحسن والقبح قد يراد بهما كون الشيء ملائماً للبلع ومناقراً ، أو
كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ، وبهذا
التفسير لا نزاع في كونهما عقليين ، إنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً
والعقاب آجلاً ، ولذلك قال القاضى في مختصر التتريب إنما المقصد تحقيق ما يحسن
في قضية التكليف ويقبح ، وتفاصيل هذه المسئلة وحجج الأصحاب فيها

مبسوطة في الكتب الكلامية ، والمصنف أحال القول في ذلك على كتابه مصباح الأرواح (١) .

فإن قلت : قد علم مذهب أهل السنة رضى الله عنهم في أن الأحكام إنما ثبتت من جهة الشرع ، ولا شيء منها عقلي فما معنى ما يأتي في عبارة أهل السنة من الفقهاء من قولهم هذا حرام بالعقل ، وهذا جائز بالعقل ، وما شابه ذلك ؟ قلت : هذا سؤال لنا غرض صحيح في الجزاب عنه لوقوف جماعة من الشاكين في الفقه على أمثال هذه العبارة ووقوع الريب في قلوبهم من قائلها . والكلام عليه ، وإن كان كالدهيل في هذا الشرح إلا أن غيرنا لا يقوم به فلنقدمه طالبه ، فنقول : المراد من ذلك إما القياس ، وإما أن القاعدة الكلية لما ثبتت من الشرع ، ورأينا الفرع الجزئي من جملة أقسامها أدرك العقل دخوله في القاعدة فقيل ثبت بالعقل ، وهذا معناه كما نقول الوتر يصل على الراحلة ، وكل ما يصل على الراحلة فهو سنة فالوتر سنة بالعقل بمعنى أن العقل أدرك النتيجة ، لا أنه جعل الوتر سنة ، ومن هذا القبيل أن الشافعي رضى الله عنه أطلق القول في المختصر بتعصية الناجش (٢) وهو الذى يزيد في ثمن السلعة المعروضة للبيع وهو غير راغب فيها لينخدع الناس ويرغبهم فيها ، وشرط في تعصية من باع على بيع أخيه أن يكون عالماً بالحديث الوارد فيه ، قال شارحون السبب فيه أن النجش خديعة وتحريم الخديعة واضح لكل أحد معلوم من الألفاظ العامة ، وإن لم يعلم هذا الخبر بخصوصه ، والبيع

(١) وهو كتاب في علم الكلام ، أوله : د الحمد لله الأول قبل كل موجود ، رتبه على مقدمة وثلاثة كتب . وقد شرحه كثير من العلماء ، منهم الفاضل عبيد الله بن محمد التبريزي المعروف بالعبري المتوفى سنة ٧٤٣ هـ .

(جكشف الظنون ص ١٧٠٥)

(٢) في هامش النسخة المطبوعة ص ٨٦ ما نصه : د هذا الذى أطلقه في المختصر من تعصية الناجش قد صرح في الأم بخلافه ، فنص في اختلاف العراقيين على أن النجش لا يحرم إلا على من علم النهى ، فيحمل إطلاق المختصر على تقييد الأم . .

على بيع الأخر إنما عرف تحريمه من الخبر الوارد فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر
وذكر بعضهم أن تحريم الخداع يعرف بالعقل وإن لم يرد شرع واعتراض الرافعي.
على هذا بأنه ليس معتقداً ، ولك أن يجمع بين كلام الشارحين وهذا الكلام ،
بأن الخديعة لما كانت محرمة من الألفاظ العامة أدرك العقل تحريم النجش ، لأن
كل نجش خديعة ، وكل خديعة حرام يتنجس النجش حرام ومراده ، بقوله : وإن
لم يرد شرع أى خبر خاص لا القول بأن العقل يحسن ويقبح كما فهمه الرافعي (١)
فإن قلت : فالبيع على بيع الأخر إضرار ، وكما يعرف تحريم النجش من الألفاظ العامة
في تحريم الخداع يعلم تحريم البيع على البيع من الألفاظ العامة في تحريم الإضرار .
قلت : كذا اعترض به الرافعي رحمه الله ، ولكن لقائل أن يقول لا يوجد البيع
على بيع الأخر من الألفاظ العامة في الإضرار بخلاف النجش ، والفرق أن النجش
لا يجلب للناجش مصلحة ، لأنه لا غرض له إلا الزيادة في ثمن السلعة ليحلب نفعا
لصاحبها يلزم منه الإضرار بالمشترى . وجلب منفعة لشخص يضره آخر حرام
واضح من القواعد المقررة .

وأما البيع على البيع فهو يدعو أخاه إلى فسخ البيع ليبيعه خيراً منه بأرخص ،
ففيه جلب منفعة له من حيث ترويج سلعته ، وللشترى من جهة شراء الأجود
بأرخص . فهاتان مصلحتان لم يعارضهما إلا مفسدة ، وهى غير عميقة لجواز أن البائع
الأول يبيع سلعته إذا فسخ البيع فيها من مشر آخر بذلك الثمن ، أو أزيد ، فلا يلزم
من تحريم جلب منفعة واحد لازماً ، وقوع مفسدة في صورة النجش تحريم جالب
منفعة اثنين بمجرد ظن ترتب مفسدة عليها ، فوضع أن العقل لم يكن قتل ورود .
الخبر الخاص في البيع على البيع ليدرك تحريمه لما ذكرناه بخلاف النجش .

(١) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم ، أبو القاسم ، الرافعي القزوينى ،
كان فقيهاً من كبار الشافعية ، وكان له مجلس في « قزوين » للتفسير والحديث ،
يتصل نسبه برافع بن خديج ، الصحابي الجليل .

من مؤلفاته : « التدوين في ذكر أخبار قزوين » ، و « الإيجاز في أخطار الحجاز »
و « المحرر » ، في فقه الشافعية توفي سنة ٨٦٢٣

(فوات الوفيات ٣/٢ ، الأعلام للزركلى ٤/١٧٩) .

واعلم أيضاً أنه يأتي في عبارات بعض الأصحاب ما يؤخذ منه قاعدة التحسين والتقيح أو يستلزم قاعدة التحسين والتقيح كقول أبي العباس بن سريج (١) وأبي علي ابن أبي هريرة (٢) والقاضي أبي حامد المروزي (٣) إن شكر المنعم واجب عقلاً ، وقول القفال (٤) إن القياس يجب العمل به عقلاً. وقوله إن خير الواحد يجب العمل به عقلاً إلى غير ذلك من المسائل ، وسيد به كما قال الأستاذ أبو إسحاق في كتابه في أصول الفقه في مسألة شكر المنعم: هذه الطائفة من أصحابنا ، إنما ذهبت إلى هذه الآراء لأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشغفهم بمسائل هذا العلم فربما عثروا على هذه العبارة ، وهي شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع فاستحسنوها فذهبوا إليها ولم يفتقروا على القبائح والفضائح التي تحتها: هذا كلام الأستاذ ، وكذلك ذكر القاضي أبو بكر في التخليص الذي اختصره إمام الحرمين من كتابه التقریب في مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع ، فإنه قال: مال بعض الفقهاء إلى الحظر ، وبعضهم

(١) هو : العباس بن عمر بن سريج ، من فقهاء الشافعية ومتكلمهم ، كان شيخ الشافعية في عصره ، توفي ببغداد سنة ٦ ٣ هـ (البغدادى ٤ / ٢٨٧) .
(٢) هو : الحسن بن الحسين ، المسكنى بأبي علي ، المعروف بابن أبي هريرة ، تلمذ على أبي العباس بن سريج ، انتهت إليه رئاسة الشافعية ببغداد .
توفي سنة ٤٥ هـ .

(البغدادى ٧ / ٢٩٨ ، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١) .
(٣) هو : أحمد بن محمد بن أحمد الأسفراييني ، أبو حامد ، من أعلام الشافعية ولد في « اسفرايين » بالقرب من نيسابور ، ورحل إلى بغداد فتفقه فيها وعظمت مكانته . من مؤلفاته : « الروتق » في الفقه والأصول .
توفي ببغداد سنة ٤٠١ هـ (الأعلام ١ / ٢٠٣) .

(٤) هو : محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير ، الشاشي ، أحد أئمة الدهر ، كان عالماً بالتفسير ، والحديث ، والكلام ، والأصول ، وسائر العلوم العربية .
توفي سنة ٣٦٥ هـ .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ٣ / ٢٠٠ ، شذرات الذهب لابن الجواد ٣ / ٥١) .

إلى الإباحة ، وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة مع علنا بأنهم ما استحسنوا مسالكهم ، وما اتبعوا مقاصدكم . انتهى ، وهذه فائدة عظيمة جليلة .

فرعان على الحسن والتعجب

قال : (فرعان على النزول الأول : شكر المنعم ليس بواجب عقلا ، إذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، ولأنه لو وجب لوجب إما لفائدة المشكور ، وهو منزه أو للشاكر في الدنيا ، وأنه مشقة بلا حظ أو في الآخرة ولا استقلال للعقل لها) .

هذان فرعان على قاعدة الحسن والتعجب، جرت عوائد الأصحاب يذكرهما بعد إبطال مذهب المعتزلة فيها لشدة مخالفة مذهب المعتزلة بالنسبة إليهما، ولهذا يقال إنهما على النزول أى الافتراض والتكليف في النزول عن المذهب الحق الذى هو في الذروة إلى مذهبيهم الباطل الذى هو في الحضيض. الأول شكر المنعم غير واجب عقلا خلافاً للمعتزلة وبعض الحنفية وأما وجوبه شرعاً فنشأ عليه، والمراد بوجوب الشكر عقلا أنه يجب على المكلف تجنب المستقبلات العقلية وفعل المستحسنات العقلية ، كذا نقله بعض أصحابنا عنهم. قال صفي الدين الهندي (١) ولا يعد أن يراد به ما يزيد به نحن في الشرع ، وهو أن الشكر يكون باعتقاد أن مابه من نعمة فمن الله ، وأنه المتفضل بذلك عليه، فإن نعمة الخلق والحياة والصحة غير مستحق عليه وفقاً ، ويكون بالفعل وهو بامتنال أو امره ، واجتناب مناهيه ، وبالقول وهو أن يتحدث بنعمة ربه ، واحتج في الكتاب على ما ذهب إليه بوجبهين :

(١) هو : محمد بن عبد الرحيم بن محمد ، الشيخ صفي الدين الهندي الأرموى ، كان أعلم الناس بمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ، وأدراهم بأسراره ، من مؤلفاته : « الزبدة » في علم الكلام . و « النهاية » في أصول الفقه . توفي بدمشق سنة ٧١٥ هـ (حسن المحاضرة ١ / ٥٤٤ ، طبقات الشافعية لان السبكي ١٦٢ / ٩ ، ١٦٣) .

الأول : قوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، (١) .

وجه الدلالة فيه ظاهر ، وتقريره أنا معرعون على القول بالحسن والقيح والشرع على القول بأن العقل يحكم كاشف وقد أخبر أن التعذيب منتف قبل البعث . فدل على أن العقل اقتضى ذلك ولو وجب شكر الممعم لحصل التعذيب بتركه ، ولم يترقف على بعثة الرسل . فاضبط هذا التقرير ولا تعدل به .

والثاني : أنه لو وجب لوجب لفائدة أن التفريع على القول بقاعدة الجسـن والقيح والإيجاب على القول بما يستدعى فائدة ، وإن شئت قلت : لو وجب لوجب إما بلا فائدة وهو عبث مستعج عقلا ، ولكن يلزم على هذا أن يكون المصنف أخل بأحد الأقسام ، وإما لفائدة عائدة إلى المشكور وهو سبحانه وتعالى وهو محال لتنزهه عن القوائد والأغراض ، أو عائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا وهو أيضاً باطل ، لأنه مشقة وكلفة على النفس من غير حظ ونفع أو عائدة إليه في الآخرة ، وهو أيضاً باطل إذ لا استقلال للعقل بمعرفة القوائد الآخروية على وجه التفصيل ، وهذا مسلم لكن ليس من شرط الوجوب العلم بالقوائد التفصيلية ، وإن أريد الإجمالية فلا نسلم أن العقل لا يستقل بمعرفتها ، وذلك لأن القول في هذا مبنى على قاعدة الحسن والقيح ، وهي تقطع باتصال الثواب . بفعل الواجبات العقلية والعقاب بتركها ، ولتأمل أن يقول العقل لا يستقل بإدراك الآخرة ، وكيف يستقل بالحكم بوجود دار أخرى مخلوقة للجزاء والإحسان ، وإذا لم يستقل بإدراكها لم يحكم بما يترتب عليها .

قال : (قيل يدفع ظن ضرر الآجل . قلنا : قد يتضمنه لأنه تصرف في ملك الغير وكاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة إلى كبرياته ، ولأنه ربما لا يقع لاتقاً قبل يتقضى . بالتوجب الشرعي . قلنا لإيجاب الشرع لا يستدعى فائدة) .

اعترض على الوجه الأخير بوجهين :

أخدهما : أنا نقول بعود الفائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا .

قوله مشقة وكلفة بلا حظ قلنا : لا نسلم أنه لاحظ لها في الشكر ، وذلك لأن طائفة الشكر اندفاع ظن العقاب في الآخرة على تركه ، لأن العقاب على ترك الشكر احتمال راجح لوجب للنفس القلق وعدم الطمأنينة ، بل مجرد توهم العقاب قد يحصل فيه ذلك ، وأجاب المصنف بأن ترك الشكر كما أنه يستدعي ما ذكرتم كذلك الإقدام عليه ، وذلك لأن من أقدم على الشكر فقد استعمل الأعضاء والقوى للمملوك لربه سبحانه وتعالى ، وتصرف فيها بنغير إذنه ، والتصرف في ملك الغير بنغير إذنه يوجب ما ذكرتم ، وأيضاً فالتشكر لأنعمه تعالى منزل منزلة المستهزئ بالمنعم لأن نعم الدنيا ، وإن جل خطبها فهي بالنسبة إلى كبريائه تعالى أقل من لقمة بالنسبة إلى ملك عظيم ، لأن نسبة ما يتناهى إلى مثله أقل من نسبه إلى ما لا نهاية له ولا ريب في أن القائم في المحافل يشكر الملك بسبب ما أسداه إليه من لقمة - من معدود من المستهزئين مستوجب التأديب ، وأيضاً فالتشكر للملك العظيم ، وإنما يكون على وجه لا تائق بجنابه ، وقد لا تهتدى العقول إلى ذلك الوجه للاتق بجلاله سبحانه وتعالى فيستحق العتاب بسببه .

فإن قلت : لما فسر الشكر باجتنب القبيح وإتيان الحسن علائح ما ذكرتم ظلم بالشكر للاتق حينئذ كما هو معلوم بمدورود الشرع ، قلت : هب أن الأمر كما ذكرت لكن الإتيان بما ذكرت من الشكر يتوقف على استباح الفعل وتمسينه قريماً يستقيح الحسن ويستحين القبيح ، لأن العقول غير معصومة عن الخطأ لا يقال قد تعارضت الاحتمالات والمواظبة على الخدمة أجمي من الإعراض والإهمال ، لأننا نقول : ذلك في مشكور يسره الشكر ويسوؤه الكفران والله تعالى مبيناً عن ذلك .

الوجه الثاني : أن ما ذكرتم متقوض بوجوب الشكر شرعاً فلو كان ما ذكرتموه صحيحاً لم يجب بعين ما قررتم . بأن يقال لو وجب شكر المنعم شرعاً لوجب لغائبة إلى آخر ما أوردتم وأجاب بأن الدليل المذكور لا يطرد في الوجوب الشرعي ، لأنه لا تعلق أحكام الله تعالى ولا أفعاله ، فإيجاب الشرع ليس لاستدعاء فائده بل بحكم المالكية أن يفعل ما يشاء ، وهذا جواب صحيح ما ش على اللاتق بأصول المتكلمين ، قائم لا يجوزون تعليل أفعال الله تعالى ، وهو الحق ، لأن من فعل فعلاً لغرض كان حصوله بالنسبة إليه أولى سواء كان ذلك الغرض طائداً إليه أم إلى الغير وإذا

كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكملاً في غيره . تعالى الله عن ذلك .
وأما قول المصنف في القياس تبعاً للإمام دل الاستقراء على أن الله شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً ، فهو من كلام الفقهاء وإطلاقاتهم والصواب ما ذكره هنا .

(فائدة) قال الإمام أبو الحسن الطبري المعروف بالكنية في تعليقه في الأصول ومن خط ابن الصلاح (١) نقلت ذلك مسألة لشكر المنعم غير مسألة التحسين والتقييح بيانه إنا نقول ليس الشكر اللفظ فما معناه؟ قالوا : المعرفة قلنا المعرفة تراد للشكر فكيف تكون نفس الشكر ، فلا بد أن تتقدم على الشكر ، فإيما شكر من عرف وإن قالوا : نعى بالشكر ما تمنون أتم قلنا الشكر عندنا امتثال أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه ، وإن قالوا : فنحن نقول الشكر هو الإقدام على المستحسنيات ، واجتناب المستحيحات قلنا : فهذه هي مسألة التحسين والتقييح بعينها ، قال : ولكننا أفردناها بالكلام على عادة المتقدمين .

الفرع الثاني

قال : (الفرع الثاني : الأعمال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض الفقهاء محرمة عند البغدادية ، وبعض الإمامية وابن أبي هريرة ، وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الإمام بعلم الحكم ، والأولى أن يفسر بعدم العلم لأن الحكم قديم عنده ، ولا يتوقف تعلقه عن البعثة لتجويزه التكليف بالحال).

(١) هو : عثمان بن عبد الرحمن ، بن موسى الشهرزوري الكردى الشرخاني ، تقي الدين ، المعروف بابن الصلاح ، أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقهاء وأسماء الرجال .

من مؤلفاته : « معرفة أنواع علم الحديث » ويعرف بمقدمة ابن الصلاح ، و « الأمل » في الفتاوى ، « أدب المفتي والمستفتي » و « شرح الوسيط » في فقه الشافعية . توفي سنة ٦٤٣ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٣١٢ ، الأعلام ٤ / ٣٦٩) .

هذا المرع في حكم الأشياء قبل ورود الشرع ، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه لا حكم فيها لأن الحكم عندهم عبارة عن الخطاب على ما تقدم تفسيره فحيث لا خطاب لا حكم ، وأما المعتزلة فقسّموا الأفعال إلى اضطرارية واختيارية .

الاولى الاضطرارية وهي التي تقع بغير اختيار المكلف ولا قدرة له على تركها كالتنفس في الهواء . قال الإمام : وذلك مما لا بد من القطع بأنه غير ممنوع إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق .

الثانية : الاختيارية وهي الواقعة بإرادة المكلف مع قدرته على تركها ، ومثل لما يأكل العاكبة ، وبهذا يعرف أن القدر الذي لا يعيش المكلف بدونه من الأكل والشرب وغيرهما من قسم الاضطراري ، ومنهم من جعل ما يحصل به الاغتذاء من قسم الاختياري المتنازع فيه وتبهم المصنف كما ستراه في كلامه إن شاء الله ، ولعل مرادهم الاغتذاء ما يقع فوق الضرورة . إذا عرفت ذلك فقد قسّموا الاختيارية إلى ما يقضى فيها العقل بحسن أو قبح ، واتبعوا فيها حكم العقل وتقسيمه إياها إلى الأحكام الخمسة وإلى ما لا يقضى العقل فيها بواحد منهما ، وهذه صورة مسألة الكتاب فقوله الاختيارية احتراز عن الاضطرارية ، وقاته أن يقول التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ، فنقول ذهبت معتزلة البصرة وبعض الفقهاء من الشافعية والخفية إلى أنها على الإباحة قبل ورود الشرع ، وذهب معتزلة بغداد وبعض الإمامية والشيخ أبو علي ابن أبي هريرة من الشافعية إلى أنها محرمة ، وقد سلف اعتذار القاضي والإستاذ عمر قضي في هذه المسألة بإباحة أو حظر من الفقهاء وتوقف الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي (١) في ذلك ، والخلاف في هذه المسألة جار في خطاب التكليف ، وخطاب الوضع على حد سواء ، وفسر الإمام توقف الشيخ بعلم الحكم أي باتتفاء الأحكام ، وهذا ما قاله النووي في أوائل باب الربا

(١) هو : محمد بن عبد الله البغدادي ، المكنى بأبي بكر ، الملقب بالصيرفي ، -
الأصولي الفقيه . من مؤلفاته : شرح الرسالة للإمام الشافعي - رضی الله عنه -
توفي : صر سنة ٥٣٠ هـ .

(تاريخ بغداد ٥ / ٤٤٩ ، شذرات الذهب ٢ / ٣٢٥) .

في شرح المهذب أنه الصحيح عند أصحابنا أعني انتفاء الأحكام قال صاحب الكتاب والأولى أن تفسر التوقف بعدم العلم أي بأن لها حكماً قبل ورود الشرع، ولكن لا تعلم ما هو وعلل ذلك بأن الحكم قديم عند الشيخ، فتفسير التوقف بعدم الحكم يلزم منه أن يكون الحكم حادثاً وهو خلاف مذهبه، ثم استشعر المصنف سؤالاً فأجاب عنه وتقريره أن الحكم، وإن كان قديماً عند الشيخ لكن تعلقه حادث لأنه متوقف على بعثة الرسل والمراد بأنه لا حكم قبل ورود الشرع، أنه لا تعلق فلا يكون تفسير التوقف بعدم الحكم مخالفاً لمذهب الشيخ. وتقرير جوابه أن التعلق عند الشيخ لا يتوقف على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال فيجوز أن يتعلق الحكم بأفعال المكلفين قبل ورود الشرع مع عدم شعورهم بذلك .

ولقاتل أن يقول: هذا حينئذ تكليف الناقل لا تكليف بالمحال، والشيخ إنما يجوز الثاني، ثم إن الشيخ لا يقول بوقوع التكليف بالمحال بل الخس تفسير التوقف بعدم الحكم وبه صرح القاضي في مختصر التقريب فقال: صار أهل الحق إلى أنه لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وعبروا عن نفي الأحكام بالتوقف، ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكماً في بعض مسائل الشرع، وإنما عنوا به انتفاء الأحكام انتهى وهو مصرح بإطلاق ما ذهب إليه المصنف من التفسير، وكذا قال إمام الحرمين في البرهان لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وليس مراده إلا الوقف لعدم الحكم، وقال الغزالي إن أراد أصحاب الوقف أن الحكم موقوف على ورود السمع، ولا حكم في الحال فصحيح، وإن أرادوا عدم العلم فهو خطأ، فإن قلت: الوقف هو الإمساك عن الحكم بشيء فلا يناسب تفسيره بالجزم، فإن لا حكم، قلت: معنى الوقف يرجع إلى أن فعل المكلف قبل البعثة لا يوصف بإباحة ولا حرمة، لعدم التعلق به، فالتوقف إنما هو في وصف الفعل لا في وجود الحكم وعدمه لكن لما كان السبب، في هذا الوقف القطع بعدم الحكم بمعنى عدم التعلق فسرنا التوقف بعدم الحكم تجزئاً، فإن قلت: هذا لا يجامع اختياركم إن التعلق قديم، قلت: المراد بالتعلق هنا هو التعلق الذي يظهر أثره في المحكوم عليه، وهو منتف قبل البعثة، فلذلك كتبنا انتفاء الحكم قبل البعثة، وفسرنا التوقف بالشيخ به، فإن قلت: هل الحكم ينفي الحكم قبل البعثة عقلي أو شرعي قلت: هو عقلي لا شرعي. بقي مما ننبه عليه هنا، أن ما نقله المصنف عن الإمام ليس بجيد

فأنته حكى فى المحصول قول الوقف، ثم قال: هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم، وهذا لا يكون وفقاً بل قطعاً بعدم الحكم، وتارة بأنها لا تدرى هل هنا حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم فلا تدرى أنه لإباحة أو حظر. انتهى. فليس فيه اختيار بما نقله المصنف عنه.

فإن قلت: ما عذر المصنف فى ذلك؟

قلت: الظاهر أنه تبع صاحب الحاصل (١) حيث قال فيه التوقف مرة يفسر بأنها لا تدرى الحكم، ومرة بعدم الحكم، وهو الحق، وظن أن صاحب الحاصل اتبع الإمام على عادته فنسب اختيار هذا القول إلى الإمام، ويحتمل أن المصنف وقف للإمام على اختيار ذلك فى كلام له فى غير هذا الموضع، أو أنه أراد بالإمام إمام الحرمين. فإنه اختار ذلك فى البرهان حيث قال: لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وهما احتمالان بعيدان.

(١) صاحب الحاصل هو: تاج الدين محمد بن حسين الأرموى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ اختصر كتاب «المحصل»، للإمام الرازى فى كتاب سماه «الحاصل».

(١٠ - الإبهام - ج١)

أدلة القائلين بالإباحة

قال: (احتج الأولون بأنه انتفاع خال عن إمارة المفسدة ومضرة المالك فيباح كالأستغلال بمقدار الغير والاقْتِباس من ناره ، وأيضاً المآكل المذيبة خلعت لغرضنا لامتناع العبث واستغنائه تعالى ، وليس للإضرار اتفاقاً فهو للنفع ، وهو إما التلذذ أو الاعتناء أو الاجتناب مع الميسل أو الاستدلال ، ولا يحصل إلا بالتناول ، وأجيب عن الأول بمنع الأصل ، وعلية الأوصاف والدوران ضعيف . وعن الثاني أن أفعاله لا تعال بالفرض وإن سلم فالحصر بمنوع) .

احتج الأولون وهم القائلون بالإباحة بوجهين :

أحدهما : أنها انتفاع خال عن إمارة المفسدة ، فإن الكلام مفروض فيه فعل لا يظهر له مفسدة وخال عن مضرة المالك ، لأن المالك هو الله المنزه عن المضار المبرأ عن المنافع ، فتكون مباحة قياساً على الاستغلال بمقدار الغير والاستئناء بناره بغير إذنه ، فإنه أبيع لحلوه عن أمارات المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الإباحة دأثرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدمياً ، والدوران يدل على علية المدار للدائر دل على علية الإباحة الأفعال وهي صورة النزاع فيلزم الإباحة فيها . وتمثيل المصنف بالاقْتِباس فيه نظر ، لأن الاقْتِباس أخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الإذن ، فالأولى التمثيل بالاستئناء كما ذكرنا .

وقد ذكر الرافي جواز الاستغلال بمقدار الغير والاستئناء بناره والاستناد وإسناد المتاع في أثناء كلام في القسم الثاني في الجدار المشترك من كتاب الصلح . وذكر القفال المسألة في الفتاوى في واقعة جرت له مع السلطان محمود ، وأنه يجوز السعي في أرض الغير إن لم يخش أن تتخذ بذلك طريقاً وإلا لزم منه ضرر ، قال وكذلك النظر في مرآة الغير ، والإيقاد من ناره والاستغلال بمقداره والالتقاط من حبوب الزرع المتناثر . وذكر القفال في الفتاوى أيضاً ، أنه يجوز إسناد خشبة إلى جدار الغير .

(الوجه الثاني) أن المزاييل اللذيذة إن خلقت لا لغرض كان عبثاً محالاً .

وإن خلقت لغرض فلا جائز أن يعود إلى البارى لتزهره عن الأغراض ، فتعين أن يكون لغرضنا ، وليس هو الإضرار باتفاق العقلاء . فهو حينئذ النفع ، وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً . كالتلذذ والاعتذاء ، أو أخروياً بتعلق بالعمل كالاكتساب لكون تناولها مفسدة مع الميل ، فيستحق الثواب باجتماعها ، أو أخروياً يتعلق بالعلم كالاستدلال بها على وجود الصانع ، وكال قدرته ، وكل ذلك لا يحصل إلا بالتناول ، فواضح .

وأما توقف الاجتناب عليه فلأن المكلف إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت نفسه إليها ، وإنما يكون ذلك بعد التناول ، كذا قيل . والحق أن تارك المعاصى امتثالاً لأمر الله تعالى مع عدم ميلاته إليها يثاب على تركها بل هو عند قوم أعلى درجة من الذى فعلها . ثم انزجر عنها . وأما توقف الاستدلال فلأنه إنما يكون مع معرفتها . هذا تقرير الوجيبين .

قال فى الكتال : وأجيب عن الأول ، بأننا لا نسلم ثبوت الحكم فى المقيس عليه ، فإن الاستدلال بمقدار الغير والاعتباس من ناره من جملة الأفعال الاختيارية الداخلة تحت صور النزاع ، ولئن سلمنا ثبوت الحكم فى الأصل فلا نسلم أنه معلل بهذه الأوصاف ، واستدلالكم على ذلك بالدوران لا يفيدكم لأن الدوران ولأن كان حجة فالظن الحاصل منه ضعيف لا يستدل بمثله على هذه المسألة .

واعلم أن هذا لا يخالف قوله فى القياس بحجة الدوران لأن القائل بحجته معترف بأنه جار فى مجارى الظنون الضعيفة التى يستدل بها على الفروع الفقهية الجزئية دون المسائل الأصولية . وأما من قال بأنه مفيد للقطع فلا مبالاة بمعتقده الفاسد ، وأجيب عن الثانى بأن الدليل المذكور مبنى على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض ، وقد بينا فيما ساف أنه لا يجوز تعليلها ، ولقائل أن يقول إذا كان الكلام فى هذا الفرع مفرعاً على القول بقاعدة التحسين والتقييح وجب للمضى فيه على قاعدة القوم ، وهم يعلمون أفعال الله تعالى ويرجعون أنها تابعة للصالح . ثم قال المصنف : ولئن سلمنا جواز تعليلها فلا نسلم انحصار الغرض فيما ذكرتم ، وجاز أن يكون الغرض فى خلقها هو التنزه بمشاهدتها أو غير ذلك .

أدلة القائلين بحرمتها

قال: (وقال الآخرون: تصرف بغير إذن للمالك فيحرم كما في الشاهد ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب) .

احتج القائلون بأنها محرمة بأن الأفعال الاختيارية تصرف في ملك الغير بغير إذن فيحرم ، قياساً على التصرف في ملك الشاهد الذي هو الإلسان بغير إذنه ، والجامع بين . ورد هذا بالفرق ، وهو أن حرمة التصرف في ملك الشاهد بغير إذنه إنما كانت لتضرره بذلك ، وهذا بخلاف الغائب ، وهو الله لتزوجه عن الاضرار، وقد علم الواقع على هذا برد المصنف على الفرعيين أنه يختار الوقف .

واعلم أنه لا خلاف في الحقيقة بين الواقفية والقائلين بالإباحة . كما قال إمام الحرمين قال : فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك والأمر على ما ذكروه ، نعم لو قالوا حق على المالك أن يبيع ، فهذا يعكس الآن عليهم بالتحكم في تفاصيل النفع والضرر على من لا يقتنع ولا يستضر .

قال : (تنبيه : عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع أعم من الإذن) .
هذا إشارة إلى جواب عن سؤال مقدر ذكره الفريقان على الواقفية بمعنى لا حكم ، ولك أن تقول: المصنف عني عن ذكر هذا إذ هو لا يفسر التوقف بمعنى عدم الحكم ، بل بمعنى عدم العلم ، وتقرير السؤال أن الأفعال إن كانت ممنوعاً منها فهي محرمة وإلا فهي مباحة .

والجواب: أنها لا نسلم أنها إذا لم تكن ممنوعاً منها تكون مباحة ، لأن المباح هو ما أعلم فاعله ، أو دل على أنه لا حرج في فعله ولا تركه ولا يلزم من عدم المنع الإذن ، لأن عدم المنع أعم من الإذن ، والعام لا يستلزم الخاص .

الفصل الثاني

في المحكوم عليه ، وفيه عدة مسائل

الاولى : في الحكم على المدوم

قال : (العصل الثاني: في المحكوم عليه ، وفيه مسائل :

الاولى : يجوز الحكم على المدوم كما أنا مأمورون بحكم الرسول ﷺ).

قال أصحابنا: المدوم يجوز أن يحكم عليه، لا بمعنى أن حال كونه معدوماً يكون مأموراً ، فإنه معلوم الفساد بالضرورة ، بل بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال ، ثم إن الشخص الذي يوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك ، وأما سائر الفرق فقد أنكروه وعظموا التكبير على شيخنا أبي الحسن (١) حتى انتهى الأمر إلى انكشاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب، منهم أبو العباس القلانسي من قدماء الأصحاب ، وقال كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، وإنما ثبتت هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف البارئ بكونه عالماً رازقاً فيما لا يزال ، وجعل ذلك من صفات الأفعال ، وهذا ضعيف لأنه إثبات لكلام خارج عن كونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً إلى استتمام أقسام الكلام وذلك مستحيل قطعاً فلئن جاز ذلك فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلاً ، ثم يستجد كونها كلاماً فيما لا يزال وذهب بعض الفقهاء كما حكاه القاضى فى مختصر التقریب إلى أن الأمر قبل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام ، وليس بأمر إيجاب ، وهو ضعيف ، لأن ما فروا منه فى الإيجاب يلزمهم فى الإعلام ، فإنه كما يستبعد إلزام المدوم يستبعد إعلامه،

(١) يقصد بذلك الشيخ أبى الحسن الأشعري ، شيخ طريقة أهل السنة والجماعة

وتقدمت ترجمته .

واحتج أصحابنا بأن الواحد منا يصير مأموراً بأمر النبي ﷺ مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حال عدتنا .

قال: (قيل الرسول أخبر بأن من سيولد فاته سيأمره ، قلنا: أمر الله في الأزل معناه أن فلاناً إذا وجد فهو مأمور بكذا ، قيل : الأمر في الأزل ولا سماع ولا مأمور عيب ، بخلاف أمر الرسول عليه السلام ، قلنا : مبنى على القبح العتلى ، ومع هذا فلا سفة في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد ؟) .

اعترض الخصوم على الدليل المتقدم بأنه لا يصح قياس أمر الله على أمر الرسول ﷺ ، لأنه ﷺ مبلغ لأمر الله تعالى ، فيكون مخبراً عن الله ، بأن فلاناً إذا وجد وانخرط في سلك من يفهم الخطاب فاته يأمره بكذا ، وإذا كان كذلك لم يكن أمراً للمحدوم بشيء ، وأجاب المصنف ، بأننا أيضاً نقول: أمر الله في الأزل معناه أنه أخبر بأن من سيوجد ويستعد لتلقي الأمر به يصير مأموراً بأمرى ، كما قلتم في أمر الرسول ﷺ ، فإن قلت : إذا كان أمر الله بمعنى الإخبار فلا يكون أمراً حقيقياً . قلت : كذلك ذهب إليه بعض الأشاعرة ، وضعفه الإمام بوجهين :

أحدهما : : أنه إن كان مخبراً لنفسه فهو سفة أو لغيره فحال ، إذ ليس ثم غيره ولهذا ذهب من صار إلى أن كلام الله في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ، ثم صار فيما لا يزال كذلك ، واعترض عليه القرافي بأننا نقول إنه مخبر لنفسه ، والقائل يشتغل في فكره بطول ليله ونهاره ، ولا معنى لذلك إلا الإخبارات ، وأجمع العقلاء مع ذلك على حسنه فلا يكون في حق الله تعالى قبيحاً ، بل الله تعالى عالم بجميع معلوماته ، ويخبر عن كل معلوم بمخصائص صفاته وأحواله ، ولا استحالة في ذلك ، ولم يزل الله تعالى في الأزل يخبر عن صفات كماله ، وتموت جلال نفسه بكلامه النفسى أولاً وأبداً ولا يسمع ذلك إلا الله تعالى بسبحه القديم ، وإلى هنا الإخبار أشار عليه السلام بقوله ولا أحصى ثناء عليك أنت كما أئذيت على نفسك ، (١)

(٢) هذا بعض حديث من دعاء رسول الله - ﷺ - رواه مسلم في صحيحه =

قَالَ تَعَالَى يَتَى عَلَى نَفْسِهِ دَائِمًا أَرْزَأُ وَأَبْدَأُ ، وَلَا مَعْنَى لِتَنَاءِ إِلَّا الْإِخْبَارَ . قَالَ :
وَهَذَا وَاجِبٌ حَقٌّ لَا يَنْكُرُهُ إِلَّا مَنْ لَمْ يَرِيضْ بِالْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ الْكَلَامِيَّةِ .

وَالثَّانِي مِنْ أَعْتَرَا ضَ الْإِمَامِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ بِمَعْنَى الْإِخْبَارِ لِقَبْلِ الصِّدْقِ وَالْكَذْبِ ،
وَلَسَكَانَ يَلْزِمُ أَلَا يَجُوزُ الْعَفْوُ ، لِأَنَّ الْخَلْفَ فِي خَيْرِ اللَّهِ مَحَالٌ وَهُوَ ضَعِيفٌ ، لِأَنَّا
نَقُولُ الْأَمْرَ عِبَارَةً عَنِ الْإِخْبَارِ بِتَزْوِيلِ الْعِقَابِ إِذَا لَمْ يَحْصُلْ عَفْوُ ذِكْرِهِ
الْأَصْفَهَانِي (١) فِي شَرْحِ الْمَحْصُولِ ، ثُمَّ أَعْتَرَضَ الْحُصَمَى عَلَى الْجَوَابِ بِأَنَّ الْأَمْرَ
بِالْمَعْنَى الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ أَيْضًا مَحَالٌ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى دُونَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ ، لِأَنَّهُ تَعَالَى إِذَا أَخْبَرَ فِي الْأَزْلِ ، يَكُونُ قَدْ أَخْبَرَ وَلَا سَامِعٌ وَلَا مَأْمُورٌ
وَمَنْهُي ، وَصَارَ كُنْ خَلَا بِنَفْسِهِ يَحْدِثُهَا وَذَلِكَ عِبْتُ بِخِلَافِ أَمْرِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
فَإِنَّ بَيْنَ يَدَيْهِ مَنْ يَسْمَعُ وَيَمْتَلِ وَيَبْلُغُ ، وَأَجَابَ بِأَنَّ تَقْبِيحَ هَذَا سَبِيٍّ عَلَى مَسْئَلَةِ
التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ وَهِيَ مُنْهَدِمَةُ الْأَرْكَانِ ، وَلِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ: إِنْ ثَبَتَ قَبِيحٌ هَذَا فَهُوَ
حِفْظٌ نَقْصٌ وَلَا خِلَافٌ كَمَا سَلَفَ فِي أَنَّ التَّحْسِينَ وَالتَّقْبِيحَ عَلَى مَعْنَى صِفَاتِ الْكَمَالِ
وَالنَّقْصِ عَقْلِيٍّ وَمَا تَقَدَّمَ مِنْ كَلَامِ الْقِرَاقِيِّ يَصْلُحُ جَوَابًا هُنَا .

ثُمَّ أَجَابَ لِلْمُصَنِّفِ ثَانِيًا بِأَنَّ أَمْرَ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ الْمَطْلَبُ الْقَائِمُ بِذَاتِهِ عَلَى رَأْيِ أَهْلِ

== عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ: تَفَقَّدْتُ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ذَاتَ لَيْلَةٍ فَتَحَسَّسْتُ
فَإِذَا هُوَ رَاكِعٌ أَوْ سَاجِدٌ يَقُولُ: «سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، وَفِي رِوَايَةٍ
فِي مُسْلِمٍ - أَيْضًا - قَوَّعَتْ يَدِي عَلَى بَطْنِ قَدَمَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ، وَهُمَا مَنْصُوبَتَانِ
وَهُوَ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِعَاقِبَتِكَ مِنْ عِقَابِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ
مِنْكَ، لَا أَحْصِي تَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ، (الفتوحات الربانية
٢٦٩/٢ - ٢٧٠) .

(١) هُوَ : شَمْسُ الدِّينِ : مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِكَانٍ ، كَانَ مِنْ الْعُلَمَاءِ الْأَجْلَاءِ
لِلْبُرْزِينِ فِي سَائِرِ الْعُلُومِ الثَّقَلِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ ، تَلَقَّى الْعِلْمَ عَنِ وَالِدِهِ بِأَصْفَهَانَ ، ثُمَّ رَحَلَ إِلَى بَغْدَادَ
وَبَلَادِ الرُّومِ وَأَخَذَ عَنْ عَلَمَائِهَا ، كَمَا رَحَلَ إِلَى الْقَاهِرَةِ وَنَالَ مِنْ حُكْمَائِهَا كُلِّ تَقْدِيرٍ
وَإِجْلَالٍ . مِنْ مَوْالِفَاتِهِ : «شَرْحُ الْمَحْصُولِ لِلْإِمَامِ الرَّازِي» ، وَكِتَابُ «الْقَوَاعِدِ
فِي الْعُلُومِ الْأَرْبَعَةِ» : «عِلْمُ أَصُولِ الْفِقْهِ ، وَأَصُولِ الدِّينِ ، وَالْخِلَافِ وَالْمَنْطِقِ» ،
تَوَفَّى بِالْقَاهِرَةِ سَنَةَ ٦٨٨ هـ (كشَفُ الظُّنُونِ ص ١٢٥٩) .

الحق ، ولا سفة في قيام طلب الفعل بذاته عن سيوجد ، كما أنه لاسفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد ، ولو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار مطالباً بذلك الطلب ومأموراً ، فكذلك المعنى القائم بذات الله الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد ، قديم تعلق بعباد على تقدير وجودهم ، فإذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء . وهذا الجواب صحيح ، إلا أن قياس الغائب على الشاهد لا يصح ، فإننا لا نسلم أنه يقوم بذات الأب طلب للتعلم من ابن سينولد ، وإن كان الغزالي في طائفة قالوا : إن ذلك ثبت للذاهبين إلى كلام النفس بل يقول : إنما يقوم بذاته أنه لو وجد لطلب منه ، فإن قلت : إنما كان ذلك لأن الشاهد ظاهراً لا يستيقن وجود ولده ، إذ لا علم له بالغيب بخلاف من يعلم أن فلاناً يوجد في الوقت الفلاني لا محالة بتقديرى وإرادتى ، ونحن نفرض شخصاً أخبره صادق بأنه يولد لك علم ولا بدع أن يقوم في نفسه والحالة هذه ما ذكرناه .

قلت : ولو قرضت ذلك لم نسلم صحة قيام ذلك في نفسه ، وكيف يطلب ولا مطلوباً منه .

فإن قلت : فما الفارق والحالة هذه بين الغائب والشاهد حيث أجزتم صحة قيام ذلك بذات الله بخلاف الشاهد ؟

قلت : الله تعالى ليس كلامه إلا النفسى ولا يمكن أن يكون قيامه بذاته حادثاً ، وإلا يلزم أن يكون محلاً للحوادث تعالى الله عن ذلك ، فلذلك لزوم من هاتين المقدمتين أعنى امتناع كون كلامه غير نفسى ، وامتناع كونه محلاً للحوادث أن يكون الأمر قائماً بالذات في القدم وتعلقه بالمأمر حادث على حسب استعداده ، وأما الشاهد الذى لا يستحيل على ذاته قيام الحوادث بها ، وأمره يصدق طوراً باللسان وطوراً بالجنان ، فلا ضرورة بنا إلى تقدير قيام الطلب بذاته من معدوم ، وما لنا لا تؤخره إلى حين يوجد ذلك المعدوم فوضح السر في كون أمر الله تعالى من الأزل وثبوت الفارق بين الغائب والشاهد ، وأنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر ، وما ذكره الخصوم من الحسن والقبح والهديان والسفه والانتظام والاتساق في أمر ولا مأمور وغيرها كلها من نموت المحدثات ، والقديم يتقدس عنه ويحقق هذا أن من أحب أن يحيط علماً بقطر البحار وأوراق الأشجار عد سفيهاً واستقبح منه ما أتى به ، بخلاف الرب سبحانه وتعالى ، فإنه معدوم الذى وجد أنه متوقف على أمره ، وقد قدر وجوده في وقت معلوم لا يتخلف عنه على صفة معلومة لا انفكك

لها دون أمره نازل عنده منزلة الموجود فهو يأمره وينهاه ، ولا قبح هذا في جانب
البارى سبحانه وتعالى ، وهذا واضح لمن تدبره ، ومن أراد الزيادة فالكسب الكلامية
التي وضعها أصحابنا بين أظهرنا .

ولإمام الحرمين قال : إن هذا الموضع مما يستخيرا الله فيه ووعد بإملاء مجموع
عليه ، وقال : قول القائل إنه أمور على تقدير الوجود تلبس ، فإنه إذا وجد لم يبق
معدوما ، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأمورا وإذ لاح ذلك بقي
النظر في أمر بلا مأمور ، وهذا معضل إذن فإن الأمر من الصفات المتعلقة وفرض
متعلق ولا متعلق له محال . انتهى . وفيما أوردناه كفاية .

(فائدة) قال إمام الحرمين ، في التلخيص المختصر من التقريب والإرشاد :
ذهب بعض من لا تحقيق له إلى أن الأمر إنما يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق
بوجود واحد فصاعد ، ثم يتبعه المعدومون على شرط الوجود وسقوط هذا واضح .

(تنبيه) قد يسأل عن الفرق بين هذه المسألة وبين قولنا لا حكم على المقلام قبل
ورود الشرع ، فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة ، وقد نفينا الأحكام قبل
ورودهم ثم وأثبتناها هنا في الأزل . والجواب ما تقدم في خلال الكلام من أن
معنى قولنا : لا حكم قبل ورود الشرع أن الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها .
فالمنق هناك تعلق الأحكام لا ذواتها ، فلا تناقض بين الكلامين .

المسألة الثانية

في تكليف الغافل

قال : (الثانية : لا يجوز تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال ، فإن الإتيان بالفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه السلام « إنما الأعمال بالنيات » وتوقف بوجوب المعرفة وأوجب بأنه مستثنى) .

اتفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق ، على أنه يشترط في للمأمور أن يكون عاقلا يفهم الخطاب ، أو يتمكن من فهمه ، لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام المأمور بأن الأمر طالب للمأمور به منه ، سواء أمكن حصوله منه أو لم يمكن ، كما في التكليف بما لا يطاق ، وإعلام من لا عقل له ، ولا فهم متناقض ، إذ يصير التقدير يا من لا فهم له أفهم ، ويأمن لا عقل له اعقل المأمور به ، فعلى هذا لا يجوز أمر الجاهل والبهيمية ، لعدم العقل والفهم وعدم استعدادهما ولا أمر المجنون والصبي الذي لا يميز لعدم العقل والفهم التامين ، وإن كانا مستعدين لهما ، وقد نسب المصنف امتناع تكليف الغافل إلى من يحيل تكليف المحال وهو يفهم أن الذي لا يحيله لا يمنعه ، وليس الأمر كذلك بل المختار منعه ، وإن فرغنا على صحة التكليف بالمحال .

وعلى المصنف في قوله تكليف المحال معترض آخر ، وهو أن تكليف المحال هو ما رجع إلى للمأمور وهو تكليف الغافل ، فكان الأولى أن يقول التكليف بالمحال (١) .

واستدل المصنف على المختار بأن مقتضى التكليف الإتيان بالمأمور به على وجه

(١) فعلى هذا يفهم أن التكليف المحال : هو ما رجع إلى للمكلف نفسه . أما التكليف بالمحال ، بزيادة الباء فهو : ما كان راجعا إلى المأمور به ، وهو الفعل .

الامثال للامر ، وذلك لا يتصور إلا إذا علم المكلف أن المكلف أمره به ،
والتافل لا يعلم ذلك فلا يمكنه الإتيان بالمأمور به على جهة الامتثال ،

قوله : « ولا يكفي مجرد الفعل ، هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أننا لنسلم
توقف الإتيان بالمأمور به على العلم ، لجواز أن يصدر عنه ما كلف به من غير علم ،
وتوجيه الجواب أن مجرد الإتيان بالمأمور به لا يكفي في حصول الامتثال ، بل
لا بد معه من النية لما ثبت من قوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات » (١) وقد نقض
الحصم هذا الدليل بوجوب معرفة الله تعالى فإنها واجبة ولا يمكن أن يكون
وجوبها بعد حصولها للزوم تحصيل الحاصل ، وإذا كان قبل حصولها استحالة معرفة
هذا الأمر ، لأن معرفة أوامر الله بدون معرفة الله محال فقد كلف بما هو غافل
عنه ، وأجاب المصنف بأنه مستثنى من القاعدة لقيام دليل عليه يخصه ، وقد ضعف هذا
الجواب بأن النقض ولو بصورة قادح في الدليل ، وقيل الحق في الجواب أن يقال :
نختار أن التكليف بها يرد حال حصول العلم ، ولا يلزم تحصيل الحاصل ، لجواز
أن يكون المأمور به معلوما بوجه ما ، ويكون التكليف وارداً بتحصيل المعرفة
من غير ذلك الوجه ، وقد نجز شرح ما في الكتاب .

والذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه أن السكران مخاطب مكلف ولكن
الأصوليون على طبقاتهم ، منهم القاضى في مختصر التريب صرحوا بخروج
السكران الخارج عن حد التمييز عن قضية التكليف والتسوية بينه وبين سائر من
لا يفهم . قال الغزالي : بل السكران أسوأ حالا من النائم الذي يمكن تنبيهه فيما أن
يكون ما قاله الشافعي قولاً ثالثاً مفصلاً بين السكران وغيره ، للتغليظ عليه ،
أو يحمل كلامه على السكران الذي لا ينسل عن رتبة التمييز دون الطافح
المنفى عليه .

ولا ينبغي أن يظن ظان من ذلك أن الشافعي يجوز تكليف التافل مطلقاً

(١) أخرجه البخارى من حديث عمر بن الخطاب- رضي الله عنه ، وقد رواه
البخارى في صحيحه سبع مرات لإحداها في: « كيف كان بدء الوحي » ، (٢-١) .

فقد رضى الله عنه مجل عن ذلك ، وأظهر الرأيين عندنا أن الشافعى فصل بين
السكران وغيره ثم إنا نقول: لعل ذلك هو الحق دالين عليه بقوله تعالى (يا أيها
الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) (١) . فإن قلت: لعل المراد بالسكران
فى الآية النشوان الذى لا ينسل عن رتبة التمييز ، قلت : هذا التأويل يناقى سياق
الآية ، فإن الزب تعالى قال (حتى تعلموا ما تقولون) وليس عندى على من قال :
إن السكران مكلف إلا إشكال دقيق لولاه لجزمت القول : بأنه مكلف وهو أنه يلزم
من قال : إنه مكلف أن يأمره بالوضوء ويطلبه بالصلاة ويرد عليه إذن قوله تعالى
(لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فإن تحريم الصلاة عليه لا يجامع مطالبته بها ،
فلاية تصلح معصيا للفريقين ، فمن يكلفه يقول الله خاطبه ومن يمنح يقول قد أمره
بالأ يقرب الصلاة ، فإن قلت كيف لا تسكفون التائم وهو يضمن ما يتلفه فى
نومه ويقضى الصلوات التى تمر عليه موافقها إلى غير ذلك من الأحكام ؟

قلت : الذى قلناه إنه لا يخاطب فى حال نومه ولكن يتوجه عليه الخطاب
بعد ذلك لقوله ﷺ من ترك صلاة أو نسيها فليصلها إذ ذكرها ،
فإن قلت : إنما يخاطب فى اليقظة بسبب ما تقدم فى النوم .

قلت : مقصدنا فى الخطاب فى حال النوم ، فاما ثبوت أسباب يستند إليها
ثبوت الأحكام فى اليقظة فما لا تنكره ، ويوضح هذا أن الصبي الذى لا يميز
لو أتلف شيئاً لطالبناه ببده ، فوجوب الزكوات والغرم والنفقات ليس من
التكليف ، بل الإلتاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق فى ذمة الصبيان
بمعنى مخاطبة الولي فى الحال بالأداء ومخاطبة الصبي بعد البلوغ ، وذلك غير محال
وليس كقولك لمن لا يفهم افهم ، فإن أهلية ثبوت الأحكام فى الذمة تستفاد من
الإنسانية التى بها يستعد بقبول قوة العقل الذى به قوة فهم التكليف فى ثاب
الحال ، حتى أن البهيمة لما لم يكن لها قوة فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تنهياً
لإضافة الحكم إلى ذمتها بخلاف النطفة التى فى الرحم إذا ثبت لها الملك بالإرث
والوصية ، والحياة غير موجودة بالفعل ولكن بالقوة ، وكذا الصبي مصيره إلى

العقل فصيح إضافة الحكم إلى ذمته ومطالبته في ثاني الحال ، ولم يصلح التكليف في الحال ، فإن قلت لو انتفخ ميت وتكسر بسبب انتفاخه قارورة فينبغي إيجاب ضمانها كالطفل يمدق على قارورة قلت يحتمل أن يقال بذلك ، وأن يطالب به الورثة ، كما يجب الضمان على العاقلة والفعل لم يصدر منهم ، ولكن قال الأصحاب لا يجب وفرقوا بينه وبين الطفل بأن للطفل فعلا بخلاف الميت ، وإيجاب الضمان على من لا فعل له غير معقول وهو متجه ، فإن قلت فالصبي المميز يفهم الخطاب فلم منعت تكليفه ؟

قلت: العقل لا يمنع منه ولكن الشرع رفع ذلك عنه بقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث ، الحديث (١) .

وقد قال البيهقي : إن الأحكام إنما نيطت بخمسة عشر سنة من عام الخندق ، وأنها كانت قبل ذلك تتعلق بالتمييز ، وهذا إيجاب عن سؤال من يقول الرفع يقتضي تقدم وضع ولم يتقدم على الصبي وضع ، فإن قلت : ما الحكمة في تقدير الرفع بالبلوغ وهو إذا قارب البلوغ عقل ، قلت : قال القاضي أبو بكر : إن عدم بلوغه دليل على قلة عقله ، وهو تصریح منه بأن العقل يزيد ويكمل بلحظة ، وليس يتجه ذلك ، كما قال الغزالي ، لأن انفصال النطفة لا يزيد عقلا ، لكن حظ الخطاب عنه تخفيفا وزيادة العقل وتقصانه إلى حد يناط به التكليف أسرخني ، لا يمكن الاطلاع عليه بغتة لكونه يزيد على التدرج ، وقد علم من عوائد الشرع أنه يعلق الحكم على مظاهرها المنضبطة لا على أنفسها ، والبلوغ مظنة كمال العقل فعلى الشارع الأمر عليه ، وإن جاز وجود الحكمة قبله بلحظة أو بعده بلحظة ، وفي الشريعة صور

(١) ولفظه : عن علي - رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم - قال : « رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يشب ، وعن المعتوه حتى يعقل » .

أخرجه الترمذي وابن ماجه والحاكم ، كما أخرجه أبو داود والنسائي وأحمد والطبراني بروايات مختلفة .

(صحيح الجامع مع الصغير للألباني ٣ - ١٧٩)

كثيرة تضاهى ذلك ، بل ربما شذت الصورة عن الحكمة بحيث بقي الوصف فيها كضرب من التعبد ، وفي ذلك فروع :

منها : لو كمل وضوءه إلا إحدى الرجلين ، ثم غسلها وأدخلها الخف ، فإنه ينزع الأولى ثم يلبسها ليكون قد أدخلهما على طهارة كاملة .

ومنها : لو اصطاد صيداً وهو محرم ولا امتناع لذلك الصيد ، فإنه يرسله ويأخذه إذا شاء .

ومنها : إذا تيقن عدم الماء حواله ، فإنه على وجه يلزمه الطلب . وقد عددناه في الأشباه والنظائر كله الله من ذلك كثيراً .

فإن قلت : كيف أمرت الصبي بالصلاة وهو ابن سبع سنين وضربته عليها وهو ابن عشر ؟

قلت : قد علمت أن العقل بعد بلوغه سن التمييز لا يمنع من ذلك ، ومن محاسن الشريعة النظر في مصلحته وتمرينه على ما يخاطب به حتماً فيما يؤل ، وليس المقصود من هذا الخطاب غير ذلك ، ولذلك لا نقول إنها واجبة عليه بل على الولي أن يأمره بها ولا تبعه على الصبي في آخرته بتركها والله أعلم .

فإن قلت : كيف منعمت تكليف الغافل الداخل في قالب الموجودات ، وجوزتم تكليف المعدم ؟

قلت : تكليف المعدم بمعنى تعلق الخطاب به في الأزل على تقدير وجوده ، والنع من تكليف الغافل إنما هو في زمن غفلة .

فإن قلت : الدهري مكلف بالإيمان وهو لا يعرف المكلف فكيف يفهم التكليف ؟

قلت : المعتبر التمكن من الفهم وهو متمكن بواسطة النظر (١) .

(١) وخلاصة ذلك : أن العلماء اتفقوا على أن شرط التكليف أن يكون المكلف عاقلاً فاهماً ، لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم =

== محال ، كالجناد والهيمة ، كذلك من شرط التكليف : فهم أصل الخطاب جملة لا تفصيلاً ، وأن يكون مقتضياً للثواب والعقاب ، ومن كون الأمر هو الله تعالى ، وكون الأمور به على صفة معينة .

فالصبي وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز ، إلا أنه غير فاهم فهماً كاملاً لوجود الله تعالى ، وكونه متكلياً مخاطباً ، مكلفاً بالعبادة ، ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن ربه عز وجل — وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف .

ولما كان الفعل والفهم فيه خفيان لا يظهران جعل له الشارع ضابطاً يعرف به وهو البلوغ ، وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه ، كما في الحديث المتقدم .

ويستفاد من ذلك :

(أ) أن العقل عماد التكليف ، فمن لا يعقل لا يمكن توجه الخطاب إليه .

(ب) أن العقل ينمو ويتدرج ، وأنه لا يصل إلى حد التكليف إلا إذا تكامل نموه .

(ج) أن نمو العقل شيء خفي ، فلا بد له من ضابط ظاهر ، وهو البلوغ .

(د) أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في الحكم التكليفي ، أما الحكم الوضعي فلا خلاف بين العلماء في أنه ليس من شرطه العقل ، فإن المجنون والصبي غير المميز تتعلق بهما الأحكام الوضعية ، فإذا أتلف أحدهما شيئاً وجب ضمانه على وليهما .

(هـ) ما نسب إلى الإمام الشافعي من أنه يجوز تكليف الغافل — أخذاً ==

.....

من كلامه في وقوع طلاق السكران .

فإننا نجل الإمام الشافعي من أن يقول إن من لا يفهم الخطاب يكون مكلفا
فعلل الإمام الشافعي يقصد بذلك التخليط على السكران المتعدى بسكره ، عقوبة له
وزجرأ عن العودة إلى مثل ذلك ، لأن رفع التكليف رخصة . والرخص لا تناط
بالمعاصي .

ويدل على ما قلناه : ما قاله الإمام الشافعي نفسه في كتاب « الأم » :

« إن قال قائل : فهذا مغلوب على عقله ، والمرضى والمجنون مغلوب على عقله ؟

قيل : المريض مأجور ، ومكفر عنه بالمرض .

مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله ، وهذا آثم (أي السكران) مضروب على
السكر ، غير مرفوع عنه القلم ، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب ،
الأم (٢٥٣/٥) ط بيروت .

فعلى هذا يجب أن يفهم كلام الشافعي ، في هذه المسألة . وبالله التوفيق .

أه محققه .

المسألة الثالثة

الإكراه الملجئ يمنع التكليف

قال : (الثالثة: الإكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة) .

الإكراه إن انتهى إلى حد الإلجاء ، بحيث صارت نسبة فاعله إلى الفعل المكروه عليه ، كنسبة المرتعش إلى حركته منع التكليف في المكروه عليه أو ضده ، والقول في جواز مبنى على التكليف بما لا يطاق ، واستدل المصنف على امتناعه بزوال القدرة ، فإن الفعل يصير واجب الوقوع ويصير عدمه ممتنعاً والتكليف بالواجب والممتنع تكليف بما لا يطاق ، وقال القاضى فى مختصر التقريب : إن هذا القسم لا يسمى عند المحققين إكراهاً ، لأن الإكراه لا يتحقق إلا مع تصور اقتدار ، فلا يوصف ذو الرعدة الضرورية بالإكراه ، وإنما المكروه من يخوف ويضطر إلى أن يحرك يده على اقتدار واختيار ، وقد ذهب أصحابنا إلى أن ذلك لا يمنع التكليف ، صرح به طوائف منهم القاضى وإمام الحرمين ، وأبو إسحق الشيرازى ، والغزالي ، وجماعة ، ومال إليه الإمام ، وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف وهذا ما أفهمه كلام المصنف كذا نقله جماعة ، وحكاية لإمام الحرمين عنهم أن المكروه على العبادة لا يجوز أن يكون مكلفاً بها ، قال : وبنوا ذلك على أصولهم فى وجوب إثابة المكلف ، والحمول على الشيء لا يثاب عليه ، قال : وقد ألزمهم القاضى المكروه على القتل ، فإنه منى عنه وآثم به لو أقدم عليه ، وهذه هفوة عظيمة ، فإنهم لا يمنعون النهى عن الشيء مع الحمل عليه ، فإن ذلك أشد فى المحنة واقتضاء الثواب ، وإنما الذى منعه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به انتهى وقد تابع القاضى جماعة من الأصحاب على إلزام المعتزلة بذلك وهو صحيح ، وما ذكره إمام الحرمين حتى من هذا الوجه ، ولكن المزمون لم يوردوه على هذا المأخذ بل هو من جهة أنهم منعوا أن المكروه قادر على عين الفعل المكروه عليه فبين المزمون أنه قادر لأن المعتزلة كلفوه بالضد وعدم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة على الفعل والقدرة عنهم على الشيء فقدره على ضده ، فإذا قدر على ترك القتل قدر على القتل .

(١١ - الإيهام - ١٦١)

قال النزالي : وهذا ظاهر ، ولكن فيه غور ، وهو أن الامتثال ، إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له يباعث الأمر والتسكيف دون باعث الإكراه ، فالآتي بالفعل مع الإكراه إن أتى به لداعى الإكراه فلا يكون مجيباً داعى الشرع ، وإن أتى به لداعى الشرع فصحيح ، قال بعض المتأخرين : وهذا الذى ذكره إنما هو فى العبادات المشروطة فيها النية ، أما ما لا يشترط فيه النية كإرد المغصوب والودائع وتسليم المبيع وحبس المعتدة فالمتصود فيه واقع قصد أو لم يقصد ، فيخرج من عهدة التكليف به مع الإكراه . هذا كلام الأصوليين ، وأما الفقهاء فقالوا : لا يباح بالإكراه الزنا والقتل ، ويباح شرب الخمر ، والإفطار وإتلاف مال الغير ، والخروج من الصلاة ، والتلفظ بكلمة الردة . وقد يجب بعض ذلك . فإن قلت : قد قال الفقهاء إن الإكراه يسقط أثر التصرف ، قلت : لا يلزم من كونه مسقطاً أثر التصرف ألا يجامع التكليف ، والضابط فى خطاب المكروه وتصرفاته والجمع بين كلام الأصوليين والفقهاء فيه يستدعى مزيد بسط لعنا نستقصى القول فيه فى كتابنا الأشياء والنظائر على أن الفقهاء قد استثنوا مسائل من هذه القاعدة منها الإكراه على القتل على أصح القولين ، ومنها الإكراه على الكلام فى الصلاة على الأصح ، ومنها الرضاع .

ومنها على الحدث . وقد حكى الرافعى عن الحنابلة (١) وجهين فى انتقاض الوضوء بمس الذكر ناسياً فلا يبعد أن يقال بجرىانهما فى حالة الإكراه .
ومنها الإكراه على الزنا إن قلنا : يتصور الإكراه عليه .

ومنها قال فى الاستقصاء نقلاً عن الإيضاح إذا تبايعا فى عقد الصرف وتفرقا قبل القبض يبطل ، سواء كان فى حالة الاختيار أم الإكراه ، وقد يعترض على .

(١) هو : الحسين بن محمد بن عبد الله الشيخ الإمام أبو عبد الله الحنابلة الطبري ، كان إماماً جليلاً حافظاً لكتب الإمام الشافعى — رضى الله عنه — توفى بعد الأربعين هجرية .

(تاريخ بغداد ٨ / ١٠٣ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ٤ / ٢٦٧ - (٢٧))

هذا بأن الإكراه لا يبطل خيار المجلس في البيع على الصحيح ، ويجاب بضيقه باب الربا . والمسألة في شرح المنهاج لو الذي مبسوطه .

ومنها إذا أكره ففعل أفعالا كبيرة في الصلاة بطلت بلا خلاف .
ومنها لو أكره على التحول عن القبلة أو على ترك القيام في الفريضة مع القدرة
فصلى قاعداً لزمه الإعادة لأنه عذر ، وهذه كالتى قبلها .

ومنها إذا أكره حتى أكل بنفسه وهو صائم أو أكرهت المرأة حتى مكثت
من نفسها في الفطر قولان .

ومنها إذا حلف بالله مكرهاً انعدت يمينه على وجه . حكاه ابن الرفعة .

المسألة الرابعة

في وقت توجه الخطاب إلى المكلف

قال: (الرابعة: التكليف يتوجه حال المباشرة، وقالت المعزلة: بل قبلها) .

للسألة من مشكلات المراضع وفيها اضطراب في المنقول وغور في المعقول ، ونحن نذكر مقالات الناس والتنبيه على جهة الاختلاف ثم لعمد إلى الرأي الأسد فتنازل عنه فنقول : قال القاضي في مختصر التقريب باختصار إمام الحرمين : الفعل مأمور به في حال حدوثه ، ثم قال المحققون من أصحابنا : الأمر قبل حدوث الفعل للمأمور به أمر إيجاب وإلزام ، ولكنه يتضمن الاقتضاء والترغيب والدلالة على امتثال المأمور به ، وإذا تحقق الامتثال فالأمر يتعلق به ولكن لا يقتضى ترغيباً مع تحقق المقصود ولا يقتضى دلالة ، بل يقتضى كونه طاعة بالأمر المتعلق ، وذهب بعض من ينسب إلى أهل الحق إلى أن الأمر إنما يقتضى الإيجاب على التحقيق إذا قارن حدوث الفعل ، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذار وإعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع . وهذا باطل ، والذي نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث وفي حال الحدوث ، وإنما يترق الخالتان فيما قدمناه من الترغيب والاقتضاء والدلالة ، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق معه ، وزعمت القدرية بأمرها أن الفعل في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده ، ثم طردوا مذهبهم في جملة الأحكام الشرعية فلم يصفوا كاتساً بحظر ولا وجوب ولا نديب ، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث ، ثم افترقوا فيما بين أظهرهم ، فقال بعضهم :

لا يصح تقدم الأمر على المأمور به بأكثر من وقت واحد ، وصار الأكثرون منهم إلى جواز تقدمه عليه بأوقات ، ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب اختلفوا في أنه هل يشترط بقاء المكلف في الأوقات المتقدمة على حدوث المأمور به على أوصاف التكليف ، فمنهم من شرط كونه مستجماً لشرائط التكليف في كل الأوقات المتقدمة .

وزعم بعضهم : أنا لا نشترط ذلك ، وإنما نشترط اجتناع الأوصاف عند حدوث الفعل ، ويشترط في الأوقات المتقدمة عليه كون المخاطب من يفهم الخطاب ثم افرقوا بعد ذلك في أصل آخر ، وذلك أنهم قالوا هل يجوز أن يتقدم الأمر على المأمور به بأوقات من غير أن يكون فيه لطف ومصلحة زائدة على التبليغ من المبلغ والقبول من المخاطب ؟

فمنهم من شرط أن يكون في ذلك لطف يعلمه الله ، ومنهم من لم يشترط ذلك انتهى . وهو أثبت منقول في المسألة وصريح نقل لإمام الحرمين في البرهان أن مذهب أصحاب الشيخ أن الفعل في حال حدوثه مأمور به ، ثم ذكر في تعليقه ما يدل على أنه ليس بمأمور به قبل حدوثه ، وهذا هو الذي يقتضيه أصلهم وهو أن الاستطاعة عندهم مع الفعل لا قبله .

فإن قلت : أصلهم الآخر وهو تحويج التكليف بما لا يطاق يقتضى جواز الأمر بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة ، فعلى هذا يكون المأمور مأموراً قبل التلبس بالفعل .

قلت : لتعلم فرعوا هذا على استحالته أو أنهم وإن جوزوه فلم يقولوا بوقوعه ويكون كلامهم هنا بناء على عدم الوقوع ، ثم اختار إمام الحرمين مذهب المعتزلة من الأثر بالحادث قبل الحدوث وعدم الأمر به مع الحدوث ، وقال : إما أن يتجه القول في تماق الأمر به طلباً واقتضاء مع حصوله مذهب لا يرتضيه نفسه عاقل ، وأما النزالي ، فإنه قال بوجود الأمر قبل الفعل وسلم مقارنة القدرة للفعل ومن هنا خالف قول إمامه ، فإن إمامه رأى أن القدرة هي التمكن وحالة الوجود تنافي التمكن من الفعل والترك فيتين الوقوع كذا قال القرافي ، وهذه عبارة النزالي : « لا أمر إلا بعموم يمكن حدوثه ، وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأموراً ، كما كان قبل الحدوث ، أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية في الوجود ، اختلفوا فيه ، وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره . »

وأما الإمام فقال : « ذهب بعض أصحابنا إلى أن المأمور إنما يصير مأموراً حالة زمان الفعل ، وأما قبل ذلك فلا يكون أمراً بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً . »

وقالت المعتزلة : « إنما يكون مأموراً بالفعل قبل وقوعه . ثم استدك على أنه لا يمتنع كونه مأموراً حال حدوث الفعل ، وإذا توكل دليله أرشد إلى أنه اختار ما حكاك عن بعض الأصحاب من أن التكليف يتوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها وهذا هو المذهب الذى حكاك القاضى عن بعض ما يتمى إلى أهل الحق ، وقال إمام الحرمين : لا يرضيه لنفسه عاقل ، ولم يتعرض الإمام إلى حكاية القول الذاهب إلى أنه مأمور قبل الحدث ومع الحدث ، وهو الذى ذهب إليه المحققون من أصحابنا كما قاله القاضى بل حاصل ما فعل أنه اختار أحد مذهبي الأصحاب ، واقتصر مع حكايته على حكاية مذهب المعتزلة . »

وقال الآمدى : « اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا انتهى ، وهذا الذى ادعى الاتفاق على خلافه إلا عن شذوذ هو أحد شقي ما اختاره الإمام ونصبه محل النزاع مع المعتزلة قال : وعلى امتناعه بعد حدث الفعل ، واختلفوا فى جواز تعلقه فى أول زمان حدوثه فائتبه أصحابنا ونفاه المعتزلة انتهى . »

وهو ما أشعر به كلام النزالي المتقدم وهو نقل متقن محرر وانبعه عليه ابن الحاجب إلا أنه نسب القول بانقطاع التكليف حال حدث الفعل إلى الشيخ وليس بجيد ، فليس للشيخ فى المسألة صريح كلام وإن كان ذلك يتلقى من قضايا مذهبه .

وقال ابن برهان فى أصوله : « الحادث فى حال حدوثه مأمور به خلافاً للمعتزلة ، انتهى . ولم يتعرض له قبل الحدث ، وأما صاحب الكتاب فن شمار الإمام نبخ . وقد أوردنا من النقول فى المسألة ما فيه كنايةة للتبصر . »

أدلة القائلين بتوجه الخطاب

عند المباشرة

قال: (لنا أن القدرة حيثئذ قبل التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال . قلنا: الإيقاع إن كان نفس الفعل فحال: في الحال ، وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل قالوا عند المباشرة واجب الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك) .
قد علمت : اتباعه للإمام في اختيار أن التكليف إنما يتوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها ، واستدل عليه بأن التكليف مشروط بحصول قدرة المكلف ، وحينئذ فيكون التكليف متوجهاً حال المباشرة ، ولا يكون متوجهاً قبلها ، أما تحقق القدرة حال المباشرة فلأن المراد من القدرة التمكن من الفعل ، والتمكن حاصل حيثئذ ، وأما اتفاؤها قبل المباشرة فلأن الفعل قبل المباشرة يتمتع الوقوع إذ لو كان ممكن الوقوع لأمكن أن يفرض وقوعه ويكون ما فرضته أنه قبل المباشرة هو حال المباشرة وهذا خلف فوضح أن الفعل قبل المباشرة يتمتع الوقوع والمتنع لا قدرة عليه .

قوله : « قبل التكليف ، أوجب الخصم عن القول بأنه إذا كان متمتعاً قبل المباشرة فلا يكلف به ، بأن التكليف الذي ادعينا أنه ثابت قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ما ذكرتم ، بل التكليف في الحال يعني قبل المباشرة تكليف بالإيقاع في ثاني الحال ، يعني حال المباشرة .

واعترض المصنف على هذا الجواب بأن الإيقاع المكلف به إذا كان نفس الفعل فالتكليف به في الحال أي حال قبل الفعل محال ، وذلك لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل مباشرته امتناع التكليف بالإيقاع ، إذ الفرض أن الإيقاع هو نفس الفعل ، وإن كان الإيقاع غير الفعل فيعود الكلام إليه أي إلى هذا الإيقاع الذي كلف به ، ويقال هذا الإيقاع الذي وقع التكليف به إن وقع التكليف به حال وقوع الإيقاع لزم المدعى وهو توجه التكليف حال المباشرة ، وإن وقع التكليف به قبله لزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لأننا قررنا أن القدرة مع الفعل .

فإن قلت : التكليف قبل الإيقاع بإيقاع الإيقاع في ثانی الحال .
قلت : يعود الكلام إليه أيضاً ، ويقال إيقاع الإيقاع الذي كلف به إما أن
يكون نفس الفعل أو غيره ، ويتسلسل فتعين أن يكون توجه التكليف حال
المباشرة لاقبلها .

قوله : « قالوا ، إشارة إلى حجة ذكرها المعتزلة وهي أن الفعل حال المباشرة .
واجب الصدور عن المكلف لامتناع الترك منه حيثئذ ، وكل ما كان واجباً للوقوع
فليس بمقدور ، وما ليس بمقدور لا يتوجه التكليف نحوه فلا يتوجه التكليف
نحو الفعل حال المباشرة ، وأجاب بأنه لما كانت القدرة هي التمكّن من الفعل
والداعية هي ميل الإنسان إلى الفعل أو الترك ، إذا علم أو ظن أن له في الفعل
مصلحة أو مفسدة ، وإذا اجتمعت القدرة والداعية سميت علة تامة وإذا وجدت
فقبل يجب وقوع الفعل ، وقيل لا يجب بل يكون الفعل أولى وإذا عرفت هذا
فقول : الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً حال
القدرة والداعية عند الخصم لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل ، مع أن الفعل
واجب الصدور في تلك الحالة فاتفق ما ذكرتموه ، ويمكن أن يقرز على وجه آخر
فيقال : القدرة مع الداعية مؤثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارناً
للأثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فبطل دعواكم أن ما كان
واجب الصدور لا يكون مقدوراً ، والتقرير الأول أقرب إلى كلام المصنف وهو
يتمشى على تقدير التزام الخصم أن العلة مع المعلول ، والثاني يتمشى على تقدير قوله
العلة قبل المعلول وتوجيه كلام المصنف على التقرير الثاني أن يقال : فإما يكون
التكليف حال القدرة والداعية معاً ويلزم من مجموعهما وجوب الوقوع وقد اعترض
العبري ، بأنه إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب
الوقوع فيلزم التكليف بالمتنع أو الواجب ، وهو محال . هذا شرح ما في الكتاب
على الاختصار والمسألة دخيلة في هذا العلم والكلام فيها مما لا يكتر جدواه ،
والذي نقوله إن الحق في أحد جهتين إلى الأشاعة مرجعهما :

احدهما : القول بأن التكليف متوجه قبل المباشرة وحال المباشرة أيضاً وهو
المنقول عن المحققين .

والثانية : أن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة ، وهو مختار الإمام وصاحب الكتاب وهو عندنا منتدح لا يمنعنا عن الجزم به إلا ما سنذكره بعد سؤال وجواب توردهما إن شاء الله تعالى .

فإن قلت : هذا يؤدي إلى أن المكلف لا يعصى بترك مأمور به لأنه إن أتى به كان ممثلاً ، وإن لم يأت كان معذوراً لعدم التكليف .

قلت : هذا من الأسئلة التي قامت بها الشناعة على القائل بهذه المقالة ، وجوابه عندنا دقيق فنقول : إذا كان التكليف متوجهاً حال المباشرة فهو في حال ترك المأمور به مباشر للترك ، والترك فعل وهو حرام ، فقد باشر الترك فتوجه عليه التكليف بالحرمة حال مباشرة الترك ، والعقاب ليس إلا على الترك ، وهذا في غاية الحسن ، وقد أشار إليه إمام الحرمين في مسألة تكليف مالا يطاق وهو أجل ما استفاد من شرحنا في هذه المسألة ، وليس عندي فيه إلا أنه يلزم منه أن يقال تارك الصلاة مثلاً غير مكلف بالصلاة بل بترك ترك الصلاة الذي يلزم منه الصلاة ، وقد ادعى إمام الحرمين اتفاق أهل الإسلام على أن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام ، فإن صح الإجماع هكذا قبل يصد عن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة .

وإن أمكن رده إلى ترك الترك كما قررنا فهذا المذهب منتدح .

الفصل الثالث

في المحكوم به ، وفيه عدة مسائل
الأولى : في جواز التكليف بالمحال

قال : (الفصل الثالث) في المحكوم به وفيه مسائل :
الأولى : التكليف بالمحال جائز لأن حكمه لا يستدعى غرضاً . قيل : لا يتصور وجوده فلا يطلب . قلنا : إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته) ،
ما لا يقدر العبد عليه قد يكون معجزاً عنه متعذراً عادة لا عقلاً كالطيران في الهواء ، وقد يكون متعذراً عقلاً ممكناً عادة كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن ، فإن إيمانه مستحيل ، والحالة هذه عقلاً لتعلق علم الله به . وإذا سئل ذرو العوائد عنه حكموا بأن الإيمان في إمكانه ، وهكذا كل طاعة قدر في الأزل عدمها ، وقد يكون متعذراً عادة وعقلاً ، كالجمع بين السواد والبياض .

إذا عرفت هذا فحمل النزاع في التكليف بالمستحيل إنما هو المتعذر عادة ، سواء كان معه التعذر العقلي أم لا . أما المتعذر عقلاً فقط لتعلق علم الله به فأطبق العقلاء عليه وقد كاف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله : (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) (١) فنقول : ذهب جماهير الأصحاب إلى أنه يجوز التكليف بالمحال ، وذهبت المعتزلة إلى امتناع التكليف بالمحال مطلقاً ، وإليه ذهب بعض أصحابنا ، كالشيخ أبي حامد ، وإمام الحرمين والغزالي ، واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد (٢) كما صرح به في شرح العنوان . وذهب قوم إلى أنه إن كان ممتنعاً لذاته لم

(١) سورة يوسف عليه السلام آية ١٠٣

(٢) هو : محمد بن علي بن وهب بن مطيع المنفلوطي ، المصري . نشأ في قوص بصعيد مصر ، وولد في شعبان سنة ٦٢٥ هـ لينبع من أرض الحجاز وكان والده في رحلة الحج فطاف به حول الكعبة داعياً له ، فاستجاب الله دعاه ، فكان ولده =

يجز وإلا جاز ، واختاره الأمدى وادعى أن الغزالي مال إليه . وذهب الاستاذ أبو إسحاق إلى أنه لا يجوز أن يرد التكليف بالمحال ، فإن ورد لانسبه تكليفاً ، بل يكون علامة نصبها الله على عذاب من كلف بذلك ، واستدل في الكتاب على الجواز مطلقاً بأن امتناع التكليف عند التماثل به إنما هو لكونه عبثاً وذلك مبني على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض وهو باطل ، وهذا يصلح رد أعلى من بني الامتناع على ذلك ، وهم المعتزلة . وأما من واقفهم مع أصحابنا فظم مأخذ آخر .

واحتج المعتزلة ومن واقفهم ، بأن المحال لا يتصور ، لأن كل ما يتصور بالعقل فهو معلوم ، إذ للتصور من جملة أقسام العلم وكل معلوم متميز ، وكل متميز ثابت لأن التميز صفة وجودية ولا بد لها من موصوف موجود ضرورة علم قيام الموجود بالمعدوم ، فلو كان متصوراً لكان ثابتاً ولكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً . وإذا كان غير متصور فلا يكلف به لأنه والحالة هذه مجهول .

قال الغزالي : والمطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للكلف بالاتفاق ، وأجاب المصنف بأنه إن كان غير متصور كما ذكرتم فيمتنع منكم الحكم عليه لأن الحكم على الشيء فرع تصوره ، فلم حكتم عليه بالاستحالة ؟

ولقائل أن يقول : الحكم باستحاله إنما يتوقف على تصوره في الذهن لا على

من العلماء العاملين ، وذاع صيته ، واشتهر بالصلاح والتقوى حتى لقب بـ (تقي الدين) .

من مؤلفاته : (شرح كتاب عمدة الأحكام) ، (الإمام والإمام) في أحاديث الأحكام) ، (مقدمة الطرزي في أصول الفقه) .

توفي رحمه الله تعالى في صفر سنة ٧٠٢ هـ بالقاهرة ودفن بالقرافة الصغرى

(شذرات الذهب ٦/٥ ، الدرر الكامنة ٤ / ٩٤ . درة العجالات ١٥/٢)

تصور وجوده في الخارج، ولا يمتنع تصوره في الذهن وليس المراد من قوله لا يتصور وجوده الوجود الذهني بل الخارجي، وهذا حق، وجواباً نا لانسلم أن كل ما لا يتصور وجوده في الخارج لا يطلب وهل النزاع إلا فيه .
قال : (غير واقع بالمتع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق) .

اختلف القائلون بمواز التكليف بالمحال في وقوعه ، فذهب الجمهور إلى عدم وقوعه ، والمختار عند المصنف التفصيل الذي ذكره وهو عدم الوقوع بالمتع لذاته كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى ، وإعدام القديم . هذا ما ذكره . وهو يفهم وقوع المتع لغيره ، والحق فيه التفصيل أيضاً فإن كان مما قضت العادة بامتناعه كحمل الصخرة العظيمة للرجل التحيف فحكمه حكم المتع لذاته في الجواز وعدم الوقوع ، وأما ما امتنع لتعلق العلم به فذاك ليس محل النزاع بل هو واقع بالإجماع كما سلف .

(فائدة) تمذ عرفت ما عليه جمهور الاصحاب من تجويز التكليف بالمحال واختلافهم في الوقوع على الوجه الذي رأيت . فأما التجويز فهو المنقول عن أبي الحسن وهو لازم على قضايا مذهبه ، وأما الوقوع فقد نقلوا اختلافاً عنه فيه .
قال إمام الحرمين : وهذا لسوء معرفة مذهب الرجل ، فإن مقتضى مذهبه أن التكليف كلها واقعة عنده على خلاف الاستطاعة .

قال : ويتقرر هذا من وجهين :

أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل ، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه ، وهو إذ ذاك غير مستطیع ، قال : ولا يدفع ذلك قول القائل إن الأمر بالفعل نهى عن أضعاده ، والمأمور بالفعل قبل الفعل إن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على ضد من أضعاده ملابس له ، فإننا سنوضح أن الأمر بالشئ لا يكون نهياً عن أضعاده . قال : وأيضاً فإن القدرة إذا قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل ، والفعل مقصود مأمور به ، وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه .

والثاني : أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها بل مقدورها مخلوق لله تعالى ، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ، قال : ولا معنى للتمويه بالكسب فإننا سنوضح سر ما نعتقه في خلق الأفعال انتهى .

ولقائل أن يقول : على الأول قولكم ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده ، قلنا : الكلام على رأى الشيخ ، وهو يرى ذلك لا على رأيكم . قال صفي الدين الهندي : بل الجواب عنه ، أن ما هو متلبس به عند ورود الخطاب ليس ضداً له ، وهو الآن ضده الوجودى المنهى عنه ، وهو الذى يستلزم للتلبس به تركه فى الزمان الذى أمر بإيقاع الفعل فيه وهو فى زمان ورود الخطاب لم يتلبس به ، لأن زمان العمل هو الزمان الثانى إن كان الأمر للفور سلينا أن ذلك ضده المنهى عنه لكنه حاصل عند ورود الخطاب ، والأمر بترك الحاصل محال ، اللهم إلا أن يقال إنه مأمور بترك ما هو متلبس به فى المستقبل ، وذلك إنما يكون بإقدامه على الأمور به ، وحيث يعود المحذور المذكور .

واعلم أن الوجه الأول لا يلزم على الشيخ إلا إذا قال بتوجه الأمر قبل الفعل وفيه ما تقدم من النزاع فى المسألة المتقدمة . وأما الوجه الثانى فلا يلزم تجويز التكليف بالمتع لذاته أو الممتنع عادة .

أدلة القائلين بعدم الوقوع

قال : (للاستبراء ، ولقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) .

استدل على أنه غير واقع بالمتع لذاته بوجوهين :

حدهما : الاستبراء فإنما استقرينا فلم نجد فى التكليف الشرعية ما هو متعلق بالمتع لذاته .

والثانى : قوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، (١) والمتنع لذاته غير وسع المكلف أى غير مقدور له فلا يكلف به ، ولك أن تقول هذه الآية تدل على عدم التكليف بالمتع لذاته والمتنع لغيره ، لا للمتنع لذاته فقط ، فيلزم من استدلالها منع الوقوع فيهما ما لم يأت به دليل يخرج المتنع لغيره .

دليل القائلين بالوقوع

قال : (قيل أمر أبا هب بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين التقيضين . قلنا : لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن) .

هذا دليل القائلين بوقوع التكليف بالمحال لذاته ، ويصلح أن يكون اعتراضاً على الدليل الأول وهو الاستقراء ، وتقريره أن أبا هب مأمور بالجمع بين التقيضين لأنه مأمور بالإيمان ، والإيمان عبارة عن تصديق الرسول في جميع ما جاء به . وما جاء به أنه لا يؤمن فوجب عليه تصديق النبي ﷺ في ذلك ، ولا يتم تصديقه في ذلك إلا بعدم الإيمان ، فوجب أن يؤمن ، وأن لا يؤمن ، وهو جمع بين التقيضين .

وأجاب بأن أمر أبي هب بالإيمان لم يكن في حال الإخبار بعدم الإيمان بحسب الزمان ، فلم يقع التكليف بالجمع بين التقيضين ، وهو جواب مائل ، فإن أبا هب مأمور بالإيمان قبل الإخبار وبعده بالإجماع . وإنما الجواب أن هذا ليس من باب الممتنع لذاته ، بل من الممتنع لغيره ، وذلك أنه تعالى أخبر أنه لا يؤمن فاستحال إيمانه ضرورة صدق خبر الله تعالى وعدم وقوع الخلف في خبره ، فإذا أمره بالإيمان والحال هذه فقد أمره بما هو ممكن في نفسه ، وإن كان مستحيلاً لغيره كما قلناه فيمن علم الله أنه لا يؤمن . وهاهنا تنبيهان :

أحدهما : وذكره القرافي : أن الجمع بين التقيضين على ما قرره إنما يتم أن لو كان مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو ليس بجيد ، بل الصواب حذف الواو فيقال : كلف بأن يؤمن بأن لا يؤمن وهو مدلول الأمر بالإيمان ، وإذا كان مكلفاً بأن يصدق الخبر بأنه لا يؤمن لا يلزم أن يكون مكلفاً بجعل الخبر صادقاً ، ألا ترى أن الصادق إذا أخبرك أن زيداً سيكفر بالله غداً ، فإنه يجب عليك تصديقه فيما أخبر به ، ولا يجب عليك أن تجعل زيداً كافراً ، بل يحرم عليك ، وأبو هب

والحالة هذه إما كلف بأن يصدق بأنه لا يؤمن إلا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم إيمان نفسه .

والثاني : تعبير المصنف بالنقيضين غير مستقيم . فإنه نظر إلى وقوع التكليف بالإيمان وعدمه ، وهما نقيضان ، ولكن العدم غير مقدور عليه فلا يكلف به بل المكلف به على التقدير الذي أشار إليه ، كف النفس عن الإيمان ، والكف فعل وجودي ، فالصواب التعبير بالضدين كما فعل الإمام .

(فائدة) ناقش القرافي في التمثيل بأبي لهب وقال : إما يتوهم أن الله أخبر بعدم إيمانه من قوله تعالى (تبت يدا أبي لهب وتب) (١) ولا دليل فيه لأن التبت هو الحسran . وقد يخسر الإنسان ويدخل النار وهو مؤمن لمعاصيه ، وأما قوله تعالى (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) (٢) فخصوصة ولقائل أن يقول : لا مشاحة في المثال ولا شك أنه تعالى أخبر عن أقوام أنهم لا يؤمنون من الآية التي ذكرها وإن كانت مخصوصة وذلك كاف في المثال ، فإن أولئك الذين أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون مأمورون بالإيمان إجماعاً بل لمن يشاح القرافي أن يقول : إخاره تعالى عن أبي لهب أنه سيصلى ناراً أقل أحواله أن يكون عليه إياها بمعاص صدرت منه كما ذكرتم ، والآية نزلت وهو كافر فيكون العقاب على معاص تصدر منه في حال الكفر . فنقول حينئذ : إن قلنا إن الكافر غير مكلف بالعروع فهذا متصف ، ولا بد وأن تكون النار التي استوجبها بعدم الإيمان ، وإن قلنا إنه مكلف فلو قدر إسلامه بعد ذلك كما فرضتم لكان غير معاقب على تلك المعاصي التي صدرت منه في حال الكفر ، لأن الإسلام يجب ما قبله فتبين أن يكون العقاب على ترك الإيمان وهو المطلوب .

المسألة الثانية

في تكليف الكفار

قال ، (الثانية : الكافر مكلف بالفروع خلافاً للحنفية . و فرق قوم بين الأمر والنهي) .

أطبق المسلمون على أن الكفار بأصول الشرائع مخاطبون ، وباعتبارها مطالبون ، ولا اعتداد بخلاف مبتدع يشبب بأن العلم بالعقائد يقع اضطراراً فلا يكلف به ، وأجمعت الأمة كما نقله القاضي أبو بكر على تكليفهم بتصديق الرسل ، وبترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم ، ولم يقل أحد إن التكليف بذلك متوقف على معرفة الله تعالى .

وأما فروع الدين فقال الشافعي ، ومالك وأحمد : إنهم مخاطبون بها ، وخالف الحنفية ، وهو قول الشيخ أبي حامد الاسفرايني من أصحابنا ، وذهب قوم إلى أن النواهي متعلقة بهم دون الأوامر ، وربما ادعى بعضهم أنه لا خلاف في تعلق النواهي ، وإنما الخلاف في الأوامر ، قال والذي رحمه الله : وهي طريقة جيدة وفي المسألة مذهب رابع ، أن المرتد مكلف دون غيره ، لالتزام المرتد أحكام الإسلام ، ولا معنى لذلك لأن ما أخذ المنع فيهما سواء . وهو جهل بالله تعالى . وزعم القرافي أنه مر به في بعض الكتب حكاية قول أنهم مكلفون بما عدا الجهاد دون الجهاد لا متاع قتالهم أنفسهم .

واعلم أن هذه المسألة إنما ذكرت على صفة المثال لأصل ، وهو أنه هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف أم لا ، وهي مسألة مشهورة . وهنا مباحثان :

أحداهما : أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا إشكال فيه لتمكته من إزالة المناع ، والعمل بعده ، كالمحدث . وحصول الشرط الشرعي غير

مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح . أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها إشكال ، لأن شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول ، وإنما يجب بتامه . فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بركاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لأنه لو أسلم اشترط مضي حول من وقت إسلامه ، وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت ، وجواب هذا الاشكال بأنه إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده ، فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ، ولكنه إذا أسلم تسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله ، وذلك جائز ، فما كلفناه بمستحيل بل يمكن ، فإن استمر على كفره كان التكليف مستمراً ، وإن أسلم سقط ، ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما سنعرفه إن شاء الله .

القائدة : تضعيف العذاب في الآخرة ، ومضي الحول ليس من شرطه الإسلام . والذى يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني .

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج .

وفي الزكاة ثلاثة أشياء :

الخطاب بأدائها ، وهو حاصل لما بيناه .

والثاني : ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضاً لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه .

الثالث : تعلقها بالمال ، وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما سنعرفه على الأثر إن شاء الله فنقول :

والمباحثة الثانية : أن إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه أن من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم . ومن لا يقول بذلك يقول : لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام وليس الأمر على هذا التوهم ، وكشف الغطاء في ذلك أن الخطاب على قسمين :

خطاب تكليف ، وخطاب وضع . خطاب التكليف بالأمر والنهي هو محل الخلاف ، وليس كل تكليف أيضاً ، بل ما لم نعلم اختصاصه بالمتؤمنين أو ببعض المؤمنين ، وإنما المراد العامة التي شملهم لفظاً هل يكون الكفر مانعاً من تعلقها بهم

(١٢ - الإيهام ج ١)

أولاً : وأما خطاب الوضع فنه ما يكون سبباً لأمر أو نهى مثل كون الطلاق سبباً لتحريم الزوجة ، قال والذى رحمه الله : فهذا من محل الخلاف أيضاً ، والفريقان مختلفان في أنه هل هو سبب في حقهم أيضاً ، وربما يقول المانع من التكليف هو سبب ولكن قارنه مانع ، والعبارتان إن وقع فيهما تشاجر فهو لفظي .

ومن خطاب الوضع كون إلتلافهم وجناباتهم سبباً في الضمان ، وهذا ثابت في حقهم إجماعاً ، بل ثبوته في حقهم أولى من ثبوته في حق الصبي ، وكون وقوع العقد على الأوضاع الشرعية سبباً في البيع والنكاح وغيرهما فهذا لا نزاع فيه وفي ترتب الأحكام الشرعية عليه في حقهم كما في حق المسلم وكذا كون الطلاق سبباً للفرقة فإن الفرقة ثابتة إذا قلنا بصحة أنكحتهم ، ومن هذا القبيل الإرث والملك وبه ولولا ذلك لما شاع يعيهم لموارثتهم وما يشترونه ولا معاملتهم وكذا صحة أنكحتهم إذا صدرت على الأوضاع الشرعية والخلاف في ذلك لا وجه له .

قال والذى : بل ما أظن أحداً يتحقق عنه القول بأن النكاح الصادر منهم على الأوضاع الشرعية يكون فاسداً والصحة حكم شرعي وهي ثابتة في حقهم ، ومن يقول بأن الصحة حكم عقلى مراده مطابقة الأمر فهي حاصلة في حقهم لمطابقة عقدهم الوجه المشروع ، وأوضح دليل على ثبوت الصحة في حقهم من غير نزاع أن أبا حنيفة قال بها في الأنكحة وهو صدر القائلين بعدم تكليفهم بالفروع ، وأما صحة البيع ونحوه إذا جرى على الوضع الشرعي فلا نعلم من يقول بنساده في حقهم .

ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمتهم في الديون وفي الكفارات عند حصول أسبابها ، ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما ثبتت في حق المسلمين ، وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون بأدائها بأموالهم مثل تعلق أروش الجنائيات برقاب الجماعة من أرقائهم ونحو ذلك ، وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جنابة كما قاله بعضهم ، أو شركة كما هو الأصح من مذهب الشافعي ، فظهر أنه لا يثبت في حقهم ، وإن قلنا إنهم مخاطبون بالزكاة لأمرين :

أحدهما : أن المقصود أنهم يأتمون بتركها وليس المقصود أنها تؤخذ منهم في كفرهم ، والتعاقب المذكور إنما يقصد به تأكيد الرجوع لأجل الإخذ لبيان

الواجب عن الضياع ، فلا معنى لإثباته في حق الكافر ، لأنه إن دام على الكفر لم يوجد منه ، وإن أسلم سقطت ، وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو توثقة فيه ، والموجود في حق الكفار ، إنما هو الأمر بأدائها ، وهذا منترك بينهم وبين المسلمين ، وثبوتها في الذمة ذم زائد على ذلك قد يقال به في الكافر أيضاً ، وإثبات تعلقها بالدين أمر ثالث يختص بالمسلم لا وجه للقول به في الكافر .

الثاني : أن المعتمد في ثبوت الشركة قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها) (١) ولا مرية في أن الكافر لا يدخل في ذلك . وكسب أنس الذي كتبه له أبو بكر رضي الله عنه وفيه : هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين وفيه كل خمس شاة ، ولا يلزم من إثبات هذا التعلق في حق المسلمين إثباته في حق الكافرين ، لظهور الفرق على ما قدمناه ، ولا شك أن الأدلة الواردة في أحكام الشريعة :

منها ما يتناول لفظه الكفار ، مثل (يا أيها الناس) ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع .

ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من آية والحديث والآيات التي فيها (يا أيها الذين آمنوا) ونحوه فلا تتناولهم لفظاً .

قال والذى رحمه الله : ولا يثبت حكمها لهم ، وإن قلنا إنهم مخاطبون بالفروع إلا بدليل منفصل أو تبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم ، والاكتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم ، وأما حيث يظهر الفرق أو يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم ، لأنه يكون إثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا تثبته في حقهم بغير دليل ولا معنى .

ومن خطاب الوضع كون الزنا سبباً لوجوب الحد ، وذلك ثابت في حقهم ،

ولذلك رجم النبي ﷺ اليهوديين (١) ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع ، فإنه كيف يقال بإسقاط الإثم عنهم فيما يعتقدون تحريره لكفرهم وهذا في الكتاب الذي يعتقد شرعا أما من لا يعتقد شيئا فيجرب الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات ، وقد قال الأستاذ أبو إسحق في أصوله: لاخلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كما هو في المسلمين ، ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يسقط بالإسلام .

فانظر هذه المواضع وتأملها ونزل كلام العلماء عليها ، ولا يظن الظان مخالفة ما ذكرناه لعبارات الأصوليين ، لأنهم إنما قالوا التكليف بالفروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم .

(١) أخرج البخاري ومسلم وغيرهما من حديث عبد الله بن عمر : أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ - فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا ، فقال لهم رسول الله - ﷺ : - دما تجدون في التوراة ؟ قالوا نفضحهم ويجلدون قال عبد الله بن سلام : كذبتم إن فيها الرجم ، فأتوا بالتوراة فنشروها ، فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها ، فقال عبد الله بن سلام : ارفع يدك ، فرفع يده فإذا آية الرجم ، قالوا صدق ، فأمر بهما رسول الله ﷺ - فرجما .
(فتح القدير للشوكاني ٤٣/٢ ، ٤٤) .

أدلة القائلين بتكليف الكفار

قال: (لنا أن الآيات الأمرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع لإمكان إزالته وأيضاً الآيات الموعدة بترك الفروع كثيرة مثل: (فويل للشركين) وأيضاً فإنهم كلفوا بالزواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً).

استدل على المختار بأوجه:

الأول: أن المقتضى لتناول الكفار قائم مثل: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) (١) وغيرها، والكفر لا يمنع من تناول التمكن من إزالته، فأشبهه الحدث المانع من الصلاة، إذ كل منهما مانع ممكن الزوال، وما قال أحد من المسلمين إن المحدث لا يكلف بالصلاة حتى ينبغ أبو هاشم (٢) وقال منكرأ من القول وزوراً قلت: والاستدلال بنحو: (يا أيها الناس) مستقيم وأما ما حكى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كل ما جاء في القرآن يا أيها الناس فالمراد المؤمنون»، فلم يصح عنه (٣)

(١) سورة البقرة آية (٢١).

(٢) هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وإليه تنسب طائفة الهاشمية من المعتزلة، ويقال لهم الذمية، لقولهم باستحقاق الدم لا على فعل.

توفي ببغداد سنة ٣٢١ هـ

(ابن خلکان ٣٦٧/١، البغدادي ٥٥/١١)

(٣) يؤيد ذلك ما رواه الحافظ ابن كثير عند تفسير قوله تعالى في سورة البقرة: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم . . .) قال: «وقال محمد بن إسحاق: حدثني محمد بن أبي محمد، عن عكرمة، أو سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: قال الله تعالى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) للفریقین جميعاً من الكفار وللمنافقين،

(تفسير ابن كثير ج ١ ص ٨٦ ط الشعب)

الثاني : أن الآيات الموعدة بترك الفروع مثل قوله تعالى (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) (١) ومثل قوله (ماسلككم في سقر. قالوا لم نك من المصلين) (٢) دلت على أنهم كلفوا ببعض الفروع فيكونون مكلفين بالباقي ، إذ لا قائل بالفرق أو بالقياس .

الثالث : وهو دليل على من فصل ، وقال : تتناولهم المناهي دون الأوامر ، ولك أن تجعله دليلا على التفریقين ، وبه يشعر إيراد المصنف حيث استدك بتناول النهي ، ولو جعله دليلا على من وافق في النهي لم يحتاج إلى الاستدلال ، وتغريه أن الدليل على أن النهي يتناولهم وجوب حد الزنا عليهم فيلحق به الأمر ، بجماع مطلق الطلب .

فإن قلت : لا نسلم بأنه يتناول الكافر النهي ولا يرد وجوب حد الزنا ، لأنه التزم أحكامنا بعقد الجزية أو غيرها ، ولذلك لا نجد الحربى .

قلت : الالتزام بمجرد لا يوجب الحد .

فإن قلت : قال أبو عبد الله بن خويهد منداذ المالكى : إنهم إنما يقطعون فى السرقة ويقتلون فى الحرابة من باب الدفع فهو تمزير لا حد ، لأن الحدود كفارات لأهلها وليست هذه كفارات ، ومقتضى ذلك ألا يجب حد الزنا لما ذكره .

قلت : مقالته هذه فاسدة ، فإن الحدود إنما تكون كفارة لأهلها إذا كانوا مسلمين ، كما صرح به الشافعى ، والكافر ليس من أهل الأجر ولا الثواب ، ولا الطهرة ، وإنما هى فى حق كالمدينون الزئمة ، ولذلك نلزمه بكفارة الظهار ونحوها ، ولا يزول عنه بها إثم .

قال : (قيل الانتهاء أبدأ ممكن دون الامتثال وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكتفى فاستويا وفيه نظر ، قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده . قلنا : الفائدة تضعيف العذاب) .

(١) سورة فصلت آية (٦ ، ٧) .

(٢) سورة المدثر (٤٢ ، ٤٣) .

لما قاس الأمر على النهي بالجامع الذي بينه اعترض الخصم وزعم ثبوت الفرق من جهة أن النهي من باب التروك فلا يحتاج إلى النية ، بخلاف الأمر ، وإذن يمكن الكافر الانتهاء عن المنهيات مع كفره ، ولا يمكنه الإتيان بالمأمورات ، وأجيب عن هذا الاعتراض بأنك إن عذبت بقولك يمكنه الانتهاء عن المنهيات أنه يتمكن من تركها من غير اعتبار النية فكذلك المأمورات ، وإن عذبت أنه يتمكن من الانتهاء عن المنهيات لغرض امتثال قول الشرع ، فهذا حالة الكافر متعذر ، فاستوى المأمورات والمنهيات في أن الإتيان بهما من حيث الصورة ، غير متوقف على الإتيان والإتيان بهما لغرض الامتثال متوقف على الإتيان فبطل الفرق ، قال صاحب الكتاب وفي هذا الجواب نظر ، ووجهه أن المكلف إذا ترك المنهيات عنه سقط عنه العقاب ولم ينبو بخلاف المأمورات به ، فإنه لا يحصل الأجر إذا لم ينبو .

واحتج من قال بعدم تكليف الكفار بالفروع بأنها لو وجبت عليهم لكانت إما في حال الكفر أو بعده ، والأول باطل لامتناع الإتيان بها في تلك الحالة ، وكذلك الثاني لإجماعنا على أن الكافر إذا أسلم لا يؤمر بالنضاه لقوله عليه السلام « الإسلام يجب ما قبله » (١) وأجاب المصنف بأن فائدة قولنا إنهم مكلفون بالفروع تضعيف العذاب عليهم يوم القيامة ، ولقائل أن يقول: التعذيب في الآخرة

(١) حديث صحيح وتمامه : « الإسلام يجب ما قبله ، والتوبة تجب ما قبلها . وإن الهجرة تجب ما كان قبلها » .

أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن عمرو بن العاص (١٩٩/٤ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥)

ويؤيده حديث ابن مسعود : « أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : « من أحسن في الإسلام لم يؤخذ بما عمل في الجاهلية ، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر ، صحيح البخاري ، كتاب استنابة المرتدين (١٧ / ٩ ، ١٨) . ومسلم كتاب الإيمان ، باب « هل يؤخذ بأعمال الجاهلية » ، (٧٧ / ١) .

كما يؤيد ذلك كله قول الله تبارك وتعالى : (قل للذين كفروا إن يتقوا يخفف لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين) الأنفال ، (٢٨)

متوقف على سبق التكليف لاحالة ، ويعود الكلام إلى أن التكليف بها إما في حالة الكفر أو بعده ، بل الجواب أنا نقول هو مكلف بإيقاع ذلك ، بأن يعلم ويوقع ، وأما قوله ﷺ والإسلام يجب ما قبله ، حجة لنا لأن قوله يجب يقتضى سبق التكليف به ، ولكن يسقط ترغيباً في الإسلام ، ومن الدلائل الواضحة على أن الكافر مكلف بالفروع مطلقاً ولم أر من ذكره قوله تعالى (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون) (١) ، إذ لا يمتري الفهم في أن زيادة هذا العذاب إنما هو بالافساد الذي هو قدر زائد على الكفر ، إما الصد أو غيره ، وأما قول الأصوليين الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة فصحيح ، ولم يريدوا أنه لا يظهر فائدة الخلاف إلا في الآخرة ، وإن أفهمته عبارة طوائف منهم فينبغي أن يخصص كلامهم ، ويعلم أنه جواب عما أزم به الخصوم في فروع خاصة لا يظهر فائدة للخلاف فيها كالزكاة ونحوها ، وقد فرغ الأصحاب على الخلاف الأصول مسائل عديدة .

واعلم أن الأقوال الثلاثة في خطاب الكفار بالفروع أوجه للأصحاب ، حكاهما النووي في أوائل الصلاة ، من شرح المذهب ، وسبقه الشيخ أبو إسحق في شرح المع ، فوضح وجه اختلافهم في المسائل التي بنوها حسب اختلافهم في الأصول .
منها : ذهب الأستاذ أبو إسحق إلى أنه يجب على الحرى ضمان النفس والمال .
تخرجها من أن الكفار مغالطون بالفروع وعزى هذا إلى المزني (٢) في المشور .

ومنها : إذا اغتسلت الذمية لتحل لمن يحل له وطؤها من المسلمين فهل يجب عليها إعادة الفسل إذا أسلت فيه وجهان ، وفرق إمام الحرمين بين هذه وبين مالو وجب على الذي كفارة فأخرجها ثم أسلم لا يجب عليه الإعادة قطعاً بأن الكفارة :

(١) سورة النحل آية (٨٨)

(٢) هو : إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني ، صاحب الإمام الشافعي ، من أهل مصر ، كان عالماً مجتهداً ، قوى الحجّة ، له الجامع الكبير والصغير .

توفي سنة ٢٦٤ هـ (الأعلام ١/١١٥ ، ١١٦ ، وفيات الأعيان ١/٢٢٣)

إنما تكون بالمال ، ولا تخلو الكفارة عن قصد شرعى من إطعام محتاج أو كسوة عار أو تخليص رقبة عن قيد رق ، وهذه المصلحة لا تختلف باختلاف أحوال فاعليها ، فإذا وجدت لاجرة إلى إعادتها بخلاف ما تعبد به في حق الشخص نفسه كما ألتا ، وكالصوم .

ومنها : لو اعتسل الكافر عن جنابة أو ترضاً أو تيمم ثم أسلم فالذهب الصحيح وجوب الإعادة .

والثالث : الفرق بين الوضوء والغسل .

ومنها : هل يمكث الكافر الجنب في المسجد ؟ فيه وجهان .

ومنها : هل يؤخذ في الجزية وفي ثمن الشقص المشفوع مما يتقنا أنه من ثمن الخمر للذهب أننا لا نأخذه وفيه وجه .

ومنها : التصرف في الخمر حرام عليهم خلافاً لأبي حنيفة ، وصرح في التتمة ببناء المسألة على الأصل المذكور ، فإن قلت : لم لا جرى فيها خلاف مذهبي ؟ قلت : شفاء الغليل في ذلك من وظائف كتابنا الأشباه والنظائر فطليكم به .
ومنها : إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً لزمه الضمان ، وقال في المذهب : يحتمل ألا يلزمه .

(خاتمة) قول المصنف وغيره الفائدة تضعيف العذاب قد يفهم أن الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مأمور ومنهى ويقضى أن الإباحة لاتتعلق بهم لاسيما على قولنا إنها ليست من التسكليف ، والظاهر تعلق الإباحة بهم فيما هو مباح ، قال والذى : وقد يقال إن إقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على أن المكلف لايجل له الإقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه ، فإن صح هذا فهم آمنون على جملة أفعالهم ، وهذا البحث عام في الكتابيين والمشركين ، قال والذى : وهو مما لم أره لتيرى وفيه عندى توقف ولا ينافى القول به الحكم بصحة أنكحهم ومعاملاتهم ، لأن أثرها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة .

المسألة الثالثة

امتنال الامر يوجب الاجزاء

قاله : (الثالثة : امتنال الامر يوجب الاجزاء لانه ان بقى متعلقاً به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمتثل بالسكينة . قال أبو هاشم لا يوجهه كالا يوجب التهي القصاد ، والجواب طلب الجامع ثم الفرق) .

إتيان المكلف بالمأمور به على الوجه المشروع موجب للإجزاء عند الجمهور ، وخالفهم أبو هاشم ، وعبد الجبار (١) وحجة الجمهور أنه لو لم يكن الامتنال موجياً للإجزاء لكان الأمر بعد الامتنال مقتضياً إما لذلك المأتي به ، ويلزم تحصيل الحاصل ، أو لغيره ويلزم ألا يكون الإتيان بتام المأمور به بل ببعضه والقرض خلافه .

واعلم أن الاجزاء له تفسيران :

احدهما : سقوط التعبد به وهو الذي اختاره المصنف في أوائل الكتاب .

والثاني : سقوط القضاء وقد ضعفه ثم ، والخلاف في هذه المسألة إنما هو مبنى على تفسيره بسقوط القضاء ، أما إذا فسر بما اختاره المصنف فامتنال الأمر يكون محصلاً للإجزاء من غير خلاف ، وإنما خالف أبو هاشم وأتباعه إذا تبي على ذلك التفسير ، فقالوا : لا يمتنع الأمر بالقضاء أيضاً مع فعله ، فحاصل ما يقوله أبو هاشم أنه لا يدل على الاجزاء ، وإنما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على وجوب الإعادة ، ولا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به (٢) وقد شبه

(١) هو : أبو الحسين : عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني ، شيخ المعتزلة في زمانه .

من مؤلفاته : « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، « العمدة » في أصول الفقه .

توفي بالرى سنة ٤١٥ هـ (الأعلام ٢ / ٤٧٦) .

(٢) اتفق الجميع على أن الإتيان بالمأمور به على وجه الصحيح يدل على =

القرافي هذا الخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال : « إني دخلت الدار وأنت حر ، فمن قال لا مفهوم للشرط قال عدم عتقه ما لم يأت بالمشروط مستفاد من الملك السابق ، ومن قال له مفهوم قال هو مستفاد من ذلك ، ومن مفهوم الشرط أيضاً ، وكذلك الخلاف الذي هنا ، وإذا عرفت ذلك أن أبا هاشم لا يقول ببقاء شغل الذمة بعد الفعل لأن الأمر بمجرد لا يدل عليه ، وحينئذ فدليل المصنف عليه دليل في محل الواقع لا معترض به عليه ، وهذا هو التحرير في نقل مذهب أبي هاشم ، وكذلك نطق به جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العنوان ، واحتج أبو هاشم على مذهبه بأن النهي لا يدل على الفساد بدليل البيع وقت النداء ، فكذلك الأمر لا يدل على الإجزاء وإليه الإشارة بقوله « لا يوجبه ، أي لا يوجب الأمر الإجزاء ، كما لا يوجب النهي الفساد .

والجواب أولاً طلب الجامع بين المقيس والمقيس عليه ، وهو الأمر والنهي ، فإن أتى به بأن قال الجامع أن كلا منهما طلب لا إشعار له بذلك أو أنهما متضادان والشيء محمول على ضده كما هو محمول على مثله ، أجبنا ثانياً بالفرق وهو أن مقتضى الأمر الإتيان بالمأمور به فلو لم يكن متوجباً للإجزاء لم يكن للأمر فائدة ، لأنه حينئذ يكون كأنه قال افعل هذا وإن فعلت فسكأتك لم تفعل بخلاف النهي فإن مقتضاه الانكشاف عن المنهي ، وقد يكون الانكشاف بحكم آخر كالنهي عن البيع وقت النداء مع جماعته للصحة ، ولهذا يصح أن يقال لا تفعل هذا وإن فعلته يكون فعلك صحيحاً .

فإن قلت : الحاج إذا فسد حجه فهو مأمور بالمضي في فاسد الحج وإذا مضى فيه كما أمر لزمه في مستقبل الزمان حج صحيح ولم يقع إذنه مضيه بجزئاً وإن كان مأموراً به

= الإجزاء بمعنى امتثال الأمر ، وانفقوا على عدم الإجزاء ، بمعنى عدم سقوط القضاء إذا اختل شرط في المأمور به ، وإنما الخلاف في الإجزاء بمعنى سقوط القضاء ، فيما إذا أتى المكلف بالمأمور به على صفة الكمال ، فهل الإتيان به على الوجه المأمور به يستلزم سقوط القضاء ؟ فالجمهور من الأصوليين والفقهاء على أنه يستلزمه ، وعليه أكثر المعتزلة وقال بعض المعتزلة ومنهم أبو هاشم : لا يوجبه . وانظر : الإحكام للامدني (١٦٢ / ٢) .

قلت : قال إمام الحرمين : هذا قول من يتلقى الحقائق في الأصول من خيالات في مضطرب الظنون المتعلقة بالفروع ، فنقول إن كان ما غاض أولاً حجاً مفروضاً فالخطاب بإيقاع حج صحيح قائم ، والافساد مناف لحق الامتثال ، وليس المضى في الفاسد مقتضى الأمر بالحج الصحيح ، وإنما هو متلق من أمر جديد يختص بالحج فيثبت الجريان في الفاسد بأمر جديد ، وبقي على المفسد حق القيام بالأمر الأول ، وإن كان الحج تطوعاً فيجب القضاء على المفسد بأمر جديد ، وليس ذلك من مقتضى الأمر بالمضى ، قال وهذا لا غموض فيه وقد يتعارض على الفقيه الفرق بين الفساد والقوات والتحلل بعد الإحصار وحظ الأصول من هذه المسائل تقرير أمر جديد في كل ما لا يتلقى من الأمر الأول ، وهذا ليس بالعسر بل هو مقطوع به والله أعلم وبه التوفيق .

الكتاب الأول

في الكتاب - وهو القرآن الكريم

قال: (الكتاب الأول في الكتاب والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة وأقسامها وهو ينقسم إلى أمر ونهى وعام وخاص وبجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في أبواب) .

الكتاب هو القرآن ، وهو الكلام المنزل للإعجاز . بسورة منه ، وقد خرج يقولنا المنزل الكلام النفسى وكلام البشر ، وبالإعجاز الأخبار الربانية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة والإنجيل والزيور ، إن لم يقل إنها معجزة ، وقولنا بسورة منه أى ببعض ولو ساوى أقصر سورة منه كالكوثر ، وخرج بذلك سائر الكتب المنزلة إن قيل بإعجازها ، فإنها حينئذ وإن أنزلت للإعجاز ، لكن لم يكن الإعجاز بسورة منها وهذا التعريف صادق على الآية وعلى بعضها أيضاً لأنه يصدق عليها أن قدر سورة من نوعه معجزة ، ولما كان الكتاب منزلاً على لغة العرب احتاج الاستدلال به إلى معرفتها والاستدلال به أيضاً متوقف على معرفة أقسامه من جملة أقسام اللغة ، وهو ينقسم إلى خبر وإنشاء ، ولاحظ للأصول في الخبر ، وإنما كلامه في الإنشاء وهو ينقسم باعتبارات ثلاث :

الأول : بالنظر إلى ذاته إلى أمر ونهى فنقول هذا القول أمر أو نهى فيجعل مورد القسمة ذات القول .

والثاني : بالنظر إلى عوارضه ونهى بها متعلقاته ، وبهذا ينقسم إلى العام والخاص ، فنقول : المعنى بهذا القول جميع متعلقاته وهو العام أو بعضها وهو الخاص .

والثالث : بالنظر إلى النسبة بين الذات والمتعلق ، وبهذا ينقسم إلى الجميل والمبين فنقول : دلالة القول على متعلقاته إما ظاهرة غنية عن المبين وذلك المبين ،

أو غير غنية وذلك المجمل ، ثم إن أحكام الله تعالى لما كانت تارة في جانب التقى وطوراً في قالب الإتيات ، إنما لكونها تابعة للصالح تفضلاً وإحساناً عند من يعمل أحكامه سبحانه وتعالى ، أو بحسب إرادته وقضايه التي لا تعلل عندنا فيرد حكم يرفع حكماً فالرافع ناسخ والمرفوع منسوخ .

فهذا وجه انقسام الإنشاء في الكتاب إلى هذه الأمور ، وليس التقسيم مختصاً بالكتاب ، بل السنة كذلك وقد بين المصنف ذلك في كتاب السنة بقوله :
سبق مباحث القول .

الباب الأول

في اللغات وفيه فصول

الفصل الأول

في الوضع

قال : (الباب الأول في اللغات وفيه فصول الفصل : الأول في الوضع) .

وجه تقديم باب اللغات على غيره أن معرفة ماهية الشيء سابقة على معرفة أقسامه وأحكامه ، واللغات جمع لغة وإنما جمعها وإن كان الغرض الكلام في لغة العرب وهي واحدة لاشتراك مباحثه بين جميع اللغات ، وقد أودع هذا الباب تسعة فصول أولها في الوضع ، وهو عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني ، وهذا تعريف شديد فإنك إذا أطلقت قولك قام زيد فهم منه صدور القيام منه .

فإن قلت : مدلول قولنا : قام زيد صدور قيامه سواء أطلقنا هذا اللفظ أم لم نطلقه ، فما وجه قولكم بحيث إذا أطلق .

قلت : الكلام قد يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان ، وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن يتغير معناه بالتقييد فإنك إذا قلت : قام الناس اقتضى إطلاق هذا اللفظ إخبارك بقيام جميعهم ، فإذا قلت : إن قام الناس خرج عن كونه كلاماً بالكلية . فإذا قلت : قام الناس إلا زيدا لم يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن خرج عن اقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زيدا فعلت بهذا أن إضافة قام الناس للإخبار بقيام جميعهم شرطين :

١- هما : ألا يتبدله بما يخالفه .

والثاني: ألا يجتمعه بما يخالفه ، وله شرط ثالث أيضاً وهو أن يكون حادراً عن قصد ، فلا اعتبار بكلام السامى والنائم ، فهذه ثلاثة شروط لا بد منها ، وعلى السامع التنبيه لها. فوضح بهذا أنك لا تستفيد قيام الناس من قوله قام الناس إلا بإطلاق هذا القول فلذلك اشترطنا ما ذكرناه .

فإن قلت : من أين لنا اشتراط ذلك واللفظ وحده كلف في ذلك ، لأن الواضع وضعه لذلك ؟

قلت : وضع الواضع له معناه أنه جعله متهيئاً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه الخصوص والمفيد في الحقيقة إنما هو المتكلم واللفظ كآلة الموضوع لذلك .

فإن قلت : لو سمعنا قام الناس ولم يعلم من قائله هل قصده أولاً أو هل ابتداء وختمه بما يغيره أولاً هل لنا أن نخبر عنه بأنه قال قام الناس أولاً . قلت : فيه نظر . يحتمل أن يقال بجوازه لأن الأصل علم الابتداء والحتم بما يغيره ، ويحتمل أن يقال لا يجوز ، لأن العدة ليس هو اللفظ ، ولكن الكلام النفساني القائم بذات المتكلم وهو حكمه واللفظ دليل عليه مشروط بشروط ولم يتحقق ، ويحتمل أن يقال إن العلم بالقصد لا بد منه لأنه شرط ، والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط ، والعلم بعدم الابتداء والحتم بما يخالفه لا يشترط ، لأنهما مانعان ، والشك في المانع لا يقتضي الشك في الحكم ، لأن الأصل عدمه ، واختار والذى أيده الله أنه لا بد من أن يعلم الثلاثة ، ويؤيده ما حكاه الروياني عن صاحب الحاوي، فيما إذا قال الرجل لزوجته طلقتك ثم قال سبق لساني ، وإنما أردت طلبتك أن المرأة إن ظنت صدقه بأمانة فلها أن تقبل قوله ولا تخاصمه ، وإن من عرف ذلك منه ، إذا عرف الحال يجوز أن يقبل قوله ولا يشهد عليه ، قال الروياني : وهذا هو الاختيار ، وهذه الأسئلة من إيرادى في مجلس مباحثة على الشيخ الإمام والذى والأجوبة له .

أسباب وضع اللغات

والموضوع ، والموضوع له ، وفائدة الوضع

قال: (لما سمت الحاجة إلى التعاون والتعارف ، وكان اللفظ أفيد من الإشارة ، والمثال لعمومه وأيسر ، لأن الحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري وضع يازاه المعاني الذهنية لدورانه معها) .
يتعلق بالوضع أمور ستة :

أحدها : سببه ، وقد خلق الله نوع الإنسان وصيره محتاجاً إلى أمور لا يستقل بها ، بل يفترق إلى المعاونة عليها ، ولا يد في المعاونة من الاطلاع على مضمرات النفوس ، وذلك إما باللفظ أو بالإشارة أو بالمثال قوله وكان اللفظ هذا هو الأمر الثاني في الموضوع ومن لطف الله تعالى إحداث الموضوعات ، لأنها أفيد هذه الثلاثة وأيسرها ، أما كونها أفيد فلأنها تعم كل شيء معلوم موجود ومعلوم ، إلى غير ذلك لإمكان وضع اللفظ يازاه ما أريد من تلك المعاني ، بخلاف الإشارة فإنها مخصوصة بالموجودات المحسوسة ، وبخلاف المثال وهو أن يجعل لما في الضمير شكلاً فإنه أيضاً كذلك لا يسر بل يتعذر أن يجعل لكل شيء مثال يطابقه ، وأما كونها أيسر فلأنها موافقة للأمر الطبيعي ، لأن الحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري ، ولا شك في أن الموافق للأمر الطبيعي أسهل من غيره .

قوله : (وضع) .

هذا هو الأمر الثالث الموضوع له ، وإذا ثبت ما ذكرناه فنقول : وضع اللفظ يازاه المعاني الذهنية ، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي : بل يازاه الخارجية ، واستدل المصنف على الأول بدوران الالفاظ مع المعاني الذهنية ، فإن من رأى شجراً من بعيد واعتقده مثلاً حيواناً مخصوصاً أطلق عليه اسم ذلك الحيوان ، فإذا تغير ذلك الاعتقاد باعتقاد آخر أطلق عليه بحسب ذلك الاعتقاد إسماً آخر ، وهذا

(١٢ - الإيهام ١٠)

الدليل أيضاً يدل على بطلان القول بأنها موضوعة بإزاء الخارجية لأنها لو كانت موضوعة بإزاء المعاني الخارجية لامتنع تسمية ذلك بحيوان مخصوص، وقد عرف أن ذلك لا يمتنع مع عدم الشعور بكونه إنساناً، ولكن يمتنع اختلاف الألفاظ عند عدم اختلاف الأمر الخارجي، وقد أجيب عن هذا الدليل بأن هذا الاختلاف إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافها في الذهن .

قال (ليفيد النسب والمركبات دون المعاني المفردة وإلا فيدور) .

اللام في قوله ليفيد متعلقة بقوله قبل ذلك (وضع) وهذا هو الأمر الرابع في فائدة الوضع فنقول : ليس الغرض من وضع الألفاظ المفردة أن يفاد بها معانيها المفردة ، لأن إفادتها لها متوقفة على العلم بها ضرورة أن العلم بالنسبة يستدعي العلم بالمتبسيين فلو استفيد العلم بها منها لزم الدور بل الغرض منه التمكن من إفادة المعاني المركبة بتركيبها ، والدور غير لازم هنا إذ يكفي من تلك الإفادة العلم بوضع تلك الألفاظ المفردة واتساق بعضها إلى بعض بالنسبة المخصوصة والحركات المختصة .

الواضع للغات وآراء العلماء فيها

قال: (ولم يثبت تعيين الواضع، والشيخ زعم أنه تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها، ما أنزل الله بها من سلطان، واختلاف ألسنتكم) ولأنها لو كانت اصطلاحية لاحتج في تعريفها إلى اصطلاح آخسهم ويتسلسل، ولجاز التغير فيرفع الإمان عن الشرع، وأجيب بأن الأسماء سمات الأشياء وخصائصها أو ما سبق وضعها والدم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الإقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال والتغير لو وقع لاشتهر. وقال أبو هاشم: الكل مصطلح، وإلا فالتوقيف إما بالوحي فيقتسم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) أو بمخلوق علم ضروري في عاقل فيعرفه تعالى ضرورة، فلا يكون مكلفاً، أو في غيره وهو بعيد، وأجيب بأنه يلهم العاقل بأن واضعاً وضعها وإن سلم لم يكن مكافئاً بالمعرفة فقط، وقال الأستاذ: ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح.

هذا الفصل باحث عن الواضع، وهو الأمر الخامس فنقول: ذهب عبادة سليمان الصمري ومن وافقه إلى أن دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية بينهما وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: وهو الذي اقتضاه نقل الأمدى عنه أن تلك المناسبة الطبيعية حاملة للواضع على الوضع وهو أقل تكبيراً ولا يمكن ادعاؤه في كل الالفاظ واللغات، إذ لو كان كذلك لما وقع المشترك بين الضدين ولما اختلفت دلالات الالفاظ على معانيها باختلاف الأسمم والأزمنة، إذ المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلافها.

والثاني: وهو أعظم تكبيراً أن تلك المناسبة الطبيعية وحدها كافية في كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني من غير احتياج إلى الوضع وهو معلوم الفساد

وهو الذي اقتضاه نقل الإمام عنه ، واحتج عباد بأنه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما ، لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح ، والجواب: أن الواضح إن كان هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كالتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون غيره ، وإن كان للناس فيحتمل أن يكون السبب حضور ذلك اللفظ بالبال في ذلك الوقت دون غيره ، إذا بطلت المناسبة للطبيعة وظهر أن مستند تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري حان النظر في الكلام في الواضع وفيه كلام الكتاب ، فالواضع إن كان هو الله تعالى فهو مذهب الشيخ أبي الحسن ومن وافقه وهو المسمى بالتوقيف ، وإن كان هو العبد فهو مذهب أبي هاشم وهو المسمى بالاصطلاح والتواطؤ ، وإن كان منهما فإما أن يكون ابتداء الوضع من الله والباقي من العبد ، وهو رأى الأستاذ أبي إسحاق ، أو العكس وهو مذهب ضعيف لم يذكره في الكتاب ، وأما جمهور المحققين كالفاضل فمن بعده فقد توقفوا في الكل ، وقالوا بإمكان كل واحد من هذه الاحتمالات الأربعة ، وهو الذي اختاره في الكتاب حيث قال ولم يثبت تعيين الواضع ، وقال ابن الحاجب: الظاهر قول الأشعري ، ومعنى هذا القول بالوقف لعدم القطع بواحد من هذه الاحتمالات ويرجح مذهب الأشعري بقلية الظن ، وقد كان بعض الضعفاء يقول : إن هذا الذي قاله ابن الحاجب مذهب لم يقل به أحد لأن العلماء في المسألة بين متوقف وقاطع بمثاله فالقول بالظهور لا قائل به ، وهذا ضعيف ، فإن المتوقف لعدم قاطع قد يرجح بالظن ، ثم إن كانت المسألة ظنية اكتفى في العمل بها بذلك الترجيح وإلا توقف عن العمل بها .

الأدلة

وقد احتج الشيخ وضوان الله عليه بأوجه :

الأول : قوله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها) (١) الآية دلت على أن التعليم من الله تعالى ، وإذا ثبت هذا في الأسماء ثبت أيضاً في الأفعال والحروف ، لأنه لا قائل بالفرق ، ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر ، فلا بد مع تعليم الأسماء من تعليم الأفعال والحروف ، ولأن الاسم إنما سمي اسماً لكونه علامة على مسماه ، والأفعال والحروف كذلك فهي أسماء ، وأما تخصيص لفظ الاسم ببعض الأقسام فهو اصطلاح محدث للنحاة واللغويين .

الثاني : قوله تعالى (إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) (٢) فهم على تسميتهم بعض الأسماء بما سموها به من تلقاء أنفسهم ، فلولا التوقيف في كلها لما استبحقوا التسم بذلك ، ولقائل أن يقول في الاستدلال بهذا اعتراف بكون البعض اصطلاحاً .

الثالث : قوله تعالى (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) (٣) ولا يجوز أن يكون المراد اختلاف تأليفات الألسنة وتركيبها ، لأن ذلك في غير الألسن أبلغ وأكمل ، فلا يفيد تخصيص الألسنة بالذكر ، فينبغي أن يكون المراد اختلاف اللغات ، إما بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، أو إطلاق اسم العلة على المملول أو اسم المحل على الحال ، وحينئذ فلولا أنها توقيفية لما أمكن علينا بها .

-
- (١) سورة البقرة آية (٣١) .
 - (٢) سورة النجم آية (٢٤) .
 - (٣) سورة الروم آية (٢٢) .

الرابع : أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليلها إلى اصطلاح آخر
بينه وبين من يعلمه ، ثم إن الفرض أنه ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته ، فلا بد
من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل ، ولقائل أن يقول : هذا الدليل يبطل مذهب أبي
هاشم ولا يثبت مذهب الشيخ .

الخامس : وهو كالرابع أنها لو كانت اصطلاحية لجاز التمييز إذ لا حرج في
الاصطلاح ، وحينئذ يرتفع الوثوق عن الشرع ، فإن كل لفظ شرعى يستعمله في
معنى جاز والحالة هذه أن يكون مستعملاً في عهد النبي ﷺ في غير ذلك المعنى .
وأجاب في الكتاب عن الوجه الأول بأن المراد من الأسماء في قوله تعالى (وعلم
آدم الأسماء) علامات الأشياء وخصاً لخصها ، فيعلمه مثلاً أن الخيل تصالح للسكر
والفر ، والجبال للبحر ، والثيران للزرع ، وهذا لأن الاسم مشتق من النسبة أو من
السمو ، وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويسكن عن حقيقة يكون اسماً
وتخصيص الاسم بهذه الألفاظ عرف حادث ، ولو سلمنا أن المراد بالأسماء ما ذكرتم
فلا يلزم التوقيف ، إذ من الجاز أن يكون من الأسماء التي علمها الله لآدم قد
وضعها طائفة مخلوقة قبله ، وفي هذين الجوابين نظر .

أما الأول : فإنه خلاف الظاهر ، إذ الظاهر من الأسماء الألفاظ .

وأما الثاني : فالأصل عدم استعمال سابق ، ومنهم من أجاب بجواب آخر وهو
أن المراد من التعليل أنه تعالى ألهمه الاحتياج إلى هذه الألفاظ وأعلمه من المعلوم
ما لأجله قدر على الوضع ، قال الإمام وليس لأحد أن يقول التعليل إيجاد العلم ،
بل التعليل فعل صالح لأن يترتب عليه حصول العلم ، ولذلك يقال علمته فلم يتعلم ،
وهذا أيضاً خلاف الظاهر إذ الظاهر من التعليل الإيجاد الأول للإمام .

قال بعضهم : وأصل التعليل لإثبات أثر التلويح المشتق ، يقال علمته فقسود ،
وقول الإمام : يقال علمته فلم يتعلم ممنوع .

قلت : وهذا المنع غير متقدح ، وقد كان الإمام علاء الدين الباجي يقول :
لو لم يصح علمته فما تعلم لما صح علمته فتعلم ، لأنه إذا كان التعليل يقتضى إيجاد
العلم وهو علة فيه فمطلوبه وهو التعلم يوجد معه بناء على أن العلة مع المعلول ، والقام

في قولنا فتعلم تقتضى تعقيب التعلم ، وإن قلنا : إن المعلول يتأخر فتعلم لا فائدة في قولنا فتعلم لأن التعلم قد فهم من قولنا علمته فوضح أنه لو لم يصح علمته فما تعلم . لكان ، أما ألا يصح علمته فتعلم بناء على أن العلة مع المعلول ، أو لا يكون في قولنا فتعلم فائدة بناء على تأخر المعلول .

فإن قلت : أليس أنه لا يقال كمرته فما انكسر ، فما وجه صحة قولنا فع علمته فما تعلم ؟

قلت : فرق والذى أحسن الله إليه بينهما بأن العلم في القلب من الله يتوقف على أمور من العلم ومن المتعلم ، وكان علمته موضوعاً للأجزء الذى من المعلم فقط لعدم إمكان فعل من المخلوق يحصل به العلم ، ولا بد بخلاف الكسر ، فإن أثره لا واسطة بينه وبين الانكسار وهو جواب دقيق والإحصاف أن هذه ظاهرة فيما ادعاه الشيخ فالتوقف إن توقف لعدم القطع فهو مصيب ، وإن ادعى علم الظهور فقير مصيب ، هذا هو الحق الذى فاه به جماعة من المتأخرين ، منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العنوان ، وأجاب عن الثانى وهو التمسك بقوله (ما أنزل الله بها من سلطان) بأنها لا نسلم أنه ذمهم على تسميتهم بعض الأشياء إنما ذمهم على اعتقادهم كونها آلهة ، وإليه أشار بقوله والنم للاعتقاد ، وعن الثالث وهو التمسك بقوله : (واختلاف ألسنتكم) بأنه إذا انتفت الحتمية وهى أن يكون المراد بها الجارحة وثبت العدول إلى المجاز فليس صرفك إياه إلى اللغات أولى من صرفنا إياه إلى الإقدار على اللغات أو مخارج اللغات ، وإليه أشار بقوله والتوقيف يعارضه الإقدار ، ولقائل أن يقول مجاز المستدل أدنى لأنه أقل إضماراً وما ذكرتموه يلزم منه كثرة الإضمار أو الإضمار والمجاز معاً ، إذ يصير تقدير الآية واختلاف اقتدار ألسنتكم باللغات أو اختلاف اقتداركم باللغات ، على أنه أطلق اللسان وأراد الاقتدار كما في إطلاق اليد وإرادة القدرة فعلى الأول يلزم كثرة الإضمار ، وعلى الثانى يلزم المجاز والإضمار معاً ، وأما على ما ذكره الشيخ فلا يلزم إلا الإضمار الذى هو أقل من إضماركم ، لأنه يصير تقدير الآية على ما ذكره : واختلاف لغات ألسنتكم ، فكان أولى .

فإن قلت : لعله من إطلاق اسم العلة على المعلول أو المحل على الحال كما ذكرتم،
في تقرير الاستدلال .

قلت : حينئذ يقع التعارض بين الإظهار والمجاز، والمجاز أولى.

قال صني الدين الهندي : والاولى أن يجاب بأننا لانسلم أن اختلاف اللغات إنما
يسكون آية أن لو كانت اللغات توقيفية ، وهذا لأن واضعها وإن كان هو العبد في
مخلوقة لله تعالى على مذهب أهل الحق في أفعال العباد . وأجاب المصنف عن
الرابع بأننا لانسلم أنه يحتاج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ، بل يحصل العلم بتريد
اللفظ وهو تكراره مرة بعد أخرى مع القرائن ، كالإشارة إلى المسمى ونحوها ،
وبهذا الطريق تعلت الأطفال ، ولو سلنا ذلك فما ذكرتم من الدلالة لا يقتضى أن
جميعاً بالتوقيف كما تدعون بل بعضها ، لأنه يمكن تعريف ما هو بالاصطلاح بذلك .
البعض كما هو قول الأستاذ ، وعن الخامس : بأننا لانسلم ارتفاع الأمان عن الشرع .
فإن التغيير لو وقع لاشتهر لسكونه من مهمات الأمور ، وأما أبو هاشم فقد احتج
على مذهبه ، بأنها لو لم تكن اصطلاحية لكانت توقيفية أو البعض والبعض لعدم
الواسطة بينهما ، والقول بالتوقيف باطل مطلقاً فثبت كونها اصطلاحية وإنما قلنا
يطلق التوقيف لأنه إما أن يكون بالوحى ، أو بمخلوق علم ضرورى في عاقل أو ف
غير عاقل ، والكل باطل .

أما الاول فلاقتضائه تقدم البعثة على اللغة وهى متأخرة عنها لقوله تعالى :
(وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) (١) .

وأما الثانى فلأنه اقتضى ألا يكون ذلك العاقل مكلفاً ، لأنه إذا علم بالضرورة .
أنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ، فلا بد وأن يعرف الله ضرورة . وإذا
عرفه ضرورة لم يكن مكلفاً بالمعرفة لحصولها .

وأما الثالث فبعيد جداً أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة ،
والجواب أن يجوز أنه يكون الله تعالى ألهم العاقل بأن واضعاً ما وضع هذه

الألفاظ يزاء هذه المعاني ، لا أن الله تعالى هو الواضح حتى يلزم عدم التكليف . ولو سلنا ما ذكرتم فإتما يلزم رفع التكليف بالمعرفة لارفع التكليف مطلقاً ، وهذا الجواب ضعيف ، لأن معرفة الله تعالى واجبة قطعاً والتوقيف بخلق العلم الضروري . مستبعد لكونه خلاف المعتاد . فالأولى في الجواب أن يقال إنه حصل بطريق الوحي ولا يلزم ما ذكره لأن الآية وإن دلت على تقدم اللغة على بعثة الرسل بالرسالة فلا بد له على تقدمها على بعثة الأنبياء فيجوز تقدم نبوة آدم وإيحاء اللغات إليه ثم إن آدم عليه السلام يعلمها لغيره ثم يرسل إليهم باللسان الذي تعلموه منه ، وأما الأستاذ فذكر في الكتاب مقالة مجردة عن الدليل لإمكان استخراج دليله من حجج الفريقين بأن يقال إذا بطل التوقيف والاصطلاح في الكل تعين أن يكون البعض . والبعض . فحينئذ فتقول القدر الذي يقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي وإلا يلزم التسلسل لاحتياج التعليم في كل اصطلاح إلى اصطلاح سابق عليه . وأما الباقي . فصطلح وجوابه يعلم مما سبق وبتقرير الأجوبة عن أدلة الجازمين يتعين الوقف الذي اختاره صاحب الكتاب . ويقال بظهور قأدة الخلاف في هذه المسألة في جواز قلب اللغة فعمد الشيخ لا يجوز دون القائلين بالاصطلاح ونبي بعضهم على الخلاف فيها ما إذا اعتقد صداقاً في السر ، وصداقاً في العلانية للمسألة المشهورة ، وبلتحق . بذلك ما إذا استعمل لفظ المفاوضة وأراد شركة العنان حيث نص الشافعي على جوازه ، والحق أن بناء المسألتين على هذا الأصل غير صحيح . فإن هذا الأصل في أن هذه اللغات الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف لا في شخص خاص اصطلاح مع صاحبه على اطلاق لفظ التوب على الفرس أو الألف على الألفين مثلاً .

طريق معرفة اللغات

قال : (وطريق معرفتها النقل للتواتر ، والآحاد ، واستنباط العقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعروف باللام يدخله الاستثناء ، وأنه إخراج بعض ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه ، وأما العقل الصرف فلا يجدي) .

هذا هو الآخر السادس في بيان كيفية الطريق إلى معرفة وضع الالفاظ لمعانيها ، وذلك بطريق الحصر ، إما النقل الصرف أو العقل الصرف أو المركب منهما .

الأول : النقل وهو إما متواتر أو آحاد الأول المتواتر كاللبياء والأرض والحر والبرد وهو مفيد للقطع .

الثاني : الآحاد كالفرس ونحوه وهو مفيد للظن الثاني العقل الصرف ، قال في الكتاب : وهو لا يجدي أي لا يفتح ، إذ لا مجال للعقل في معرفة الموضوعات الغسوية .

الثالث : المركب منهما كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعروف بالالف واللام يجوز أن يدخله الاستثناء ، ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ ، فإن العقل يبرزك بذلك أن الجمع المحلى بالالف واللام للعموم ، وقد بلغنا أن الإمام العلامة زين الدين بن الكنتامي رحمه الله اعترض على التمثيل بهذا وقال هاتان المقدمتان نقلتان ، وإذا تركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح أن يقال إنه مركب من العقل والنقل ، وهذا عجيب ، فإنه لولا العقل لما صح الاستنتاج من المقدمتين النقليتين وتركيبهما على الوجه المستج ، وبيان صحة الإنتاج من فعل العقل والجزء الصوري للقياس عقلي .

الفصل الثاني

في تقسيم الألفاظ

قال : (الفصل الثاني : في تقسيم الألفاظ دلالة اللفظ على تمام معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ، وعلى لازمه النهى التزام) .

تقسيم دلالة اللفظ تقسيم اللفظ ، فلذلك صح ذكر تقاسيم دلالة الألفاظ في فصل تقاسيم الألفاظ ، والدلالة معنى يعرض للشيء بالقياس إلى غيره ، ومعناه كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر ، وهي تنقسم إلى لفظية ، وغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة وجود المشروط على وجود الشرط ، وقد تكون عقلية كدلالة الأثر على المؤثر والعكس ، مثل دلالة النخاع على النار وبالعكس ، وليس الكلام إلا في اللفظية ، وللأحرار عن هذين القسمين أشار في الكتاب بقوله : دلالة اللفظ ، ثم إن اللفظية تنقسم إلى أقسام ثلاثة : عقلية كدلالة الصوت على حياة صاحبه ، وطبيعية كدلالة أح أح على وجع الصدر ، ووضعية وهي المرادة هنا فلو أن المصنف قال : دلالة اللفظ الوضعية لكان أحسن ، على أن الإمام قال الوضعية هي دلالة المطابقة ، وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ، ولازمه إن كان داخلاً فيه فهو التضمن أو خارجاً فهو الالتزام ، وهذا واضح لا إشكال فيه ، وقال بعضهم : دلالة التضمن لفظية أيضاً ، وهو ضعيف ، فإن التحكم عليها بذلك إن استند إلى أن الجزء مفهوم من المفظ ، وملتق بواسطة فدلالة الالتزام كذلك ، وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل ، أو بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم ، وإن كان لأجل دخول الجزء في المسمى وخروج اللازم عنه فهو تحكيم محض ، ثم هذه الدلالة عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع ، وإنما قلنا إنها عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه ولم نقل

إنها نفس الفهم كما قال ابن سينا (١) لأن الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى. ومعناها صفة تجعل اللفظ يفهم المعنى ، ولهذا يصح تحليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه والعلّة غير المعلول ، وإذا كانت الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ لم يجز تفسيرها به . إذا عرفت ذلك فنقول : الدلالات اللفظية منحصرة في المطابقة والتضمن والالتزام لأن اللفظ إما أن يدل على تمام ما وضع له أولاً ، والآول . المطابقة كدلالة البيت على المجموع المركب من السقف والجدار والأس .

والثاني : إما أن يكون على جزء مسماه أولاً والآول دلالة للتضمن كدلالة البيت على الجدار فقط والثاني أن يكون خارجاً عن مسماه وهي دلالة الالتزام كدلالة الأسد على الشجاعة .

واعلم أن ذلك إنما يتصور في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ ، سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع من الأرض . إذ السرير مهما وجد في الخارج فهو مرتفع ، أم لم يكن لازماً في الخارج كالسواد إذا أخذ بقيد كونه ضدّاً للبياض فإن تصوره من هذه الحيثية يلزم تصور البياض فهما متلازمان في الذهن ، وليسا بمتلازمين في الخارج بل متافيين ، ولا يتصور ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الإمكان ، فإنه مهما وجد السرير في الخارج فهو ممكن ضرورة وقد يتصور السرير ويذهل عن إمكانه ، وإذا عرفت هذا علمت أن قوله وعلى لازمه الذهني غير مستقيم لإيهامه وجود الدلالة مع اللزوم الخارجي وهو باطل . وبهذا التقسيم تعرف حد كل واحد منها .

تنبيهات : الأول قال الإمام: هذا اللزوم شرط لا سبب وقرر القرافي هذا بأن الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، فاحترق بالقيّد الأول من المانع ، وبالثاني من السبب ، وبالثالث من مقارنة وجوده السبب .

(١) هو : أبو علي : الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا ، صاحب التصانيف المشهورة في الطب والفلسفة . توفي في همدان سنة ٤٢٨ هـ .
(الأعلام للزركلي ١ / ٢٥٠) .

فإنه يحصل الوجود ، ولكن ليس لذات الشرط بل لوجود السبب ، والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه عدم لذاته ، فالقيد الأول احتراز عن الشرط ، والثاني عن المانع ، والثالث عن مقارنة وجوده فقدان الشرط ، فلا يلزم الوجود أو مقارنة عدمه إخراج سبب آخر فلا يلزم عدم ، وذلك ليس لذاته بل لإمرا خارج ، والمانع ما يلزم من وجوده عدم ، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته ، فالقيد الأول احتراز من السبب ، والثاني من الشرط ، والثالث من مقارنة عدمه عدم السبب ، فيلزم عدم لكن لا لذاته بل لعدم السبب ، وإذا اتضحت هذه الحقائق فاللازمة الذهنية يلزم من عدمها عدم لأن اللفظ إذا أفاد معنى غير مستلزم لآخر لا ينتقل الذهن لذلك الآخر إلا بسبب منفصل ، فيكون إفادته مضافة لذلك المنفصل لا اللفظ فلا يكون فهمه دلالة لفظ ، بل أثراً للانفصال فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الإطلاق ، فإن الملازمة في نفس الأمر والفهم معدوم من اللفظ إذ اللفظ معدوم فهي حينئذ شرط والإطلاق هو السبب .

فإن قلت : هذا التقرير بعينه يتقرر في اللفظ ، فإنه يلزم من عدمه عدم محلاً يلزم من وجوده وجود الدلالة ، إذا فقدت الملازمة فيمكن أن يقال : الإطلاق شرط والملازمة سبب فلم لا عكستم أو سويتم ؟

قلت : الإطلاق قد يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن فيثبت له السببية والملازمة لم تستقل في صورة فيترجح الإطلاق على الملازمة الذهنية بوجوده في صورتين .

الثاني : في التقسيم الذي ذكره مناقشات من وجوه :

منها : أن قوله تمام ليس بجيد لأنه إن لم يحترز به عن شيء فهو زيادة بلا معنى ، وإن احترز به عن جزء المسمى فليس جزء المسمى نفس المسمى . وكذا فعل ابن الحاجب حيث قال : كالمسماه ، وكان ينبغي أن يقول على مسماه .

ومنها : أن اللفظ جنس بعيد لدخول المستعمل والمهمل فيه وهو مجتنب في الحدود

فكان ينبغي أن يقول دلالة القول كما فعله شيخنا أبو حيان في مختصراته في تعريف الكلمة معترضاً على من ذكر اللفظ بما قلناه .

ومنها : كان ينبغي أن يقول في المطابقة من حيث هو تمامه ، وفي التضمن من حيث هو جزؤه وفي الإلتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه مثل وضع الممكن للعام والخاص ، فإنه يصير به اللفظ المسمى على جزئه دلالتان دلالة تضمن باعتبار الوضع الأول ، ومطابقة باعتبار الوضع الثاني ، فقد يدل على بعض المسمى دلالة مطابقة باعتبار الوضع الثاني ، فلا بد وأن يقول من حيث هو كذلك وليحترز به أيضاً عن المشترك بين اللازم والمزوم كالشمس بين القرص والضوء المستفاد منه ، وهكذا فعل صاحب التحصيل ، وأما الإمام فلم يقيد دلالة المطابقة وقيد الباقيتين ، قال القرافي : وهو قيد لم يذكره أحد من تقدمه ، وإنما اكتفى المتقدمون بقريئة العمامية والجزئية واللازمية قال : فيقال له إن كانت هذه القرائن كافية فيلزم الاستثناء عن هذه القيود في الدلالات الثلاث ، وإلا فيلزم الاحتياج في الثلاث فما وجه تخصيص التضمن والالتزام فإننا نقول في المطابقة كما يمكن وضع العشرة للخمسة يمكن وضعها للخمسة عشر أيضاً ، فيصير لها على العشرة دلالتان مطابقة . باعتبار الوضع الأول ، وتضمن باعتبار الثاني ، الثالث : جميع ما تقدم في دلالة اللفظ ، أما الدلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ ، إما في موضوعه وهو الحقيقة ، أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز ، والباء في قولنا الدلالة باللفظ للسياسة والاستعانة ، لأن اللفظ يدلنا على ما في نفسه بإطلاق اللفظ ، بإطلاق اللفظ آية للدلالة كالعالم للكتابة ، والقدم للنجارة ، والفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من وجوه :

أحدها : المحل فحل دلالة اللفظ القلب ، وحل الدلالة باللفظ اللسان .

وثانيها : من جهة الوجود فكما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ ، ولا يوجد دلالة اللفظ في الألفاظ الجملة والأعجمية .

وثالثها : من جهة الأنواع فلدلالة اللفظ ثلاثة أنواع : المطابقة والتضمن والالتزام ، والدلالة باللفظ نوعان : الحقيقة والمجاز .

ورابعها : من جهة السببية ، فالدلالة باللفظ سبب ، ودلالة اللفظ مسبب عنها .

وخامسها : من جهة الموصوف ، فدلالة اللفظ صفة للسامع ، وباللفظ صفة للمتكلم .

قال : (واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد) .

هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار التركيب والإفراد ، وذلك لأنه إن دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب ، سواء كان تركيب إستاند مثل قلم زيد وزيد قائم ، أو تركيب مزج مثل خمسة عشر ، أم تركيب إضافة مثل غلام زيد ، وقد أوردت بعض الفضلاء على هذا حيوان ناطق ، إذا جعل علماً للإنسان فإنه مفرد ، مع أن جزأه يدل على جزء معناه ، ففهم من قبل هذا الإيراد . وقال : الصواب أن يزداد في الرسم المذكور حين هو جزء ومنهم من رده ، وقال : دلالة اللفظ على المعنى متعلقة بإرادة اللفظ فيما تلفظ به ويراد به معنى ما ، ويفهم عنه ذلك المعنى يقال : إنه دال عليه وما سوى ذلك المعنى بما لا يتعلق به إرادة اللفظ ، لا يقال إنه دال عليه ، وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه موضوعاً له بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى ، وحينئذ لا يرد الحيوان الناطق نقضاً لأن المتلفظ به حال كونه علماً لا يقصد شيئاً من جزأيه بقيد الوحدة ، وإنما يقصد بمجموع اللفظين الشخص المسمى به فلا فرق حينئذ بينه وبين عبد الله العلم في ذلك .

قوله : (وإلا فمفرد) أي وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى فهو المفرد .

فإن قلت : الزاى مثلاً من زيد لا يدل على جزء المعنى فوجب ألا يكون زيد قائم مركباً .

قلت : أجاب الجاربردى شارح الكتاب ، بأن جزأه لا يفيد العموم فلا يجب أن يدل كل جزء من أجزائه على جزء من أجزاء المعنى وهو ضعيف ، لأن جزأه مفرد مضاف ، والمختار في ذلك إفادة العموم بل الحق أن المراد بجزئه ما صار به اللفظ مركباً كزيد وحده وقائم وحده .

فإن قلت : الزاى مثلا جزء الجزء وجزء الجزء جزء .

قلت : صحيح ولكن المفهوم من إطلاق الجزء جزء الاصل الذى ليس هو جزء الجزء ، والامر فى مثل هذا قريب .

قال : (والمفرد إما ألا يستقل بمعناه وهو الحرف ، أو يستقل وهو الفعل إن دل هيئته على أحد الأزمنة الثلاثة وإلا قاسم) .

بدأ بعد تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب ، بأقسام المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ، وتقسيم المفرد يقع من وجوه :

منها : ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم والفعل والحرف ، ووجه انحصاره فى هذه الثلاثة ، أن اللفظ المفرد ، إما ألا يستقل بالمفهومية فهو الحرف ، أو يستقل ، فإما أن يدل هيئته أى بجالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة ، الماضى والحال والمستقبل فهو الفعل ، أو لا يدل فهو الاسم ، سواء لم يدل على زمان أصلا كالسما والأرض وزيد ، أو دل لكن لا هيئته بل بذاته كالصباح والغبوق وأمس والآن والمستقبل .

قال : (كلى إن اشترك معناه ، متواطىء إن استوى ، ومشكك إن تفاوت ، وجنس إن دل على ذات غير معينة كالفرس ، ومشقق إن دل على ذى صنعة معينة كالفرس) .

هذا تقسيم الاسم فنقول : هو إما كلى وإما جزئى ، وذلك لأنه إما ألا يمنع نفس تصوره من اشتراك كثيرين فيه أو يمنع ، والأول الكلى وهو تارة يقع فيه للشركة كالحبوان ، وتارة لا يقع إما مع الإمكان كالشمس ، أو مع الاستحالة كالآلة ، وبهذا يعلم أن قول المصنف إن اشترك معناه ليس بجيد ، وأنه كان الأحسن أن يقول : إن قبل معناه الشركة . ثم الكلى يمكن تقسيمه من وجهين :

أحدهما : وإليه أشار بقوله ، ومتواطىء أو مشكك ، لأنه إن كان حصول معناه فى أفراد الذهنية والخارجية على التسوية كاللسان ، إذ كل فرد من الأفراد لا يزيد على الآخر فى الإنسانية فهو المتواطىء ، وإن لم يكن على السوية ، بل كان فى بعض

أفراده أقدم أو أولى أو أشد فهو المشكك ، وسمى بذلك لكونه يشكك الناظر هل هو متواطئ لوحدة الحقيقة فيه ، أو مشترك لما بينهما من الاختلاف وذلك كاليابض الذي هو الثلج أشد منه في العاج والوجود فإن معناه واحد في أشياء كثيرة مع اختلافه في تلك الأشياء ، فإن وجود الجوهر أقدم من وجود العرض والوجود بالذات أولى من الموجود بالتغير والوجود النار أقوى وأشد من غير النار، كالحركة مثلا ، وتجتمع هذه الأنواع من الاختلاف بالنسبة إلى الخالق والمخلوق .

فإن قلت : الأبيض مثلا إذا أطلق على الثلج ، فيما أن يكون استعماله فيه مع خيممة تلك الزيادة أو لا ، فإن لم يكن فهو المتواطئ ، وإن كان فهو المشترك فإن ذلك لا حقيقة لهذا القسم المسمى بالمشكك .

قلت : كذا أورده ابن التلساني ونحن نقول : المتواطئ أن يضع الواضع للقدر المشترك بتبديد علم الاختلاف في المحال مع اختلاف المحال في أمور من غير جنس المسمى كتمييز أفراد الإنسان بالذكورة والأنوثة ، وهذا معنى قولهم المتواطئ ما استوى محاله ، والمشكك أن يضع للقدر المشترك بتبديد الاختلاف في المحال بأمر من جنس المسمى كأجزاء النور في الشمس ، واستحالة التغير في الواجب ، فاشترك القسمان في أن الوضع في كل منهما للقدر المشترك ، واقتراهما بقيديهما .
الوجه الثاني : الكلي إما جنس أي اسم جنس أو مشتق ، لأنه إما أن يدل على الماهية وهو اسم الجنس ، كالإنسان والفرس ، أو على موصوفة الماهية بصفة دون خصوصية الماهية وهو المشتق ، فإنه لا يدل على خصوصية الماهية بل على اتصافها بالمصدر ، كالأسود مثلا فإنه يدل على ذات متصفة بالسواد ، وأما على جسمية الذات فلا .

هذا تقرير ما ذكره وقوله : في اسم الجنس إنه ما يدل على ذات غير معينة ، كالفرس منتقض بعلم الجنس ، فإنه دال على ذات غير معينة ، فإنك تقول : رأيت ثمالة أي ثعلباً مع أنه ليس باسم جنس ، بل علم جنس يعامل في اللفظ معاملة الأعلام .

فإن قلت : وما الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس مع أن كلا منهما يصدق على ما لا يتناهى وسمياه كلي ؟

قلت : المختار في التفرقة بينهما ، أن علم الجنس هو الذى يقصد به تمييز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفراده ، واسم الجنس ما يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفراده ، حتى إذا أدخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوى علم الجنس ، كذا ذكره والذى أحسن الله إليه في الفرق بينهما .

قال : فويستتبع منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع ، لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد .

(فائدة) اعلم أنا إذا قلنا على الإنسان حيوان ، وأنه كلى فهنا اعتبارات ثلاثة :

أحدها : أن يراد به الحصاة من الحيوانية التى شارك باعتبارها الإنسان غيره . وهذا يقال له الكلى الطبيعى ، وتارة يراد به أنه غير مانع من الشركة ، وهذا هو الكلى المنطوق ، وتارة يراد به الأمران : أعنى الحيوانية التى وقعت بها الشركة مع كونها غير مانعة ، وهذا هو الكلى العقلى ، فالأول موجود فى الخارج ، لأنه جزء من الإنسان الموجود ، وجزء الموجود موجود .

والثانى : لا وجود له فى الخارج لاشتغاله على ما لا يتناهى ، ومنهم من زعم أنه موجود فى الخارج .

والثالث : فى وجوده فى الخارج أيضاً اختلاف ، والظاهر أنه لا وجود له أيضاً لاشتغاله على ما لا يتناهى وزعم أفلاطون ، أنه موجود فى الأعيان وأن الإنسان الكلى موجود فى الخارج .

قال : (جزئى إن لم يشترك) هذا مقابل لقوله كلى ، أى : الذى لا يشترك فى معناه كثيرون هو الجزئى .

وإن شئت قلت : الجزئى ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كزيد العلم مثلا .

قال : (علم إن استقل ومضه وإن لم يستقل) الجزئى إما علم أو مضمر لأنه ، إما أن يستقل فى دلالة على المعنى الجزئى فهو العلم ، كزيد ، وإما ألا يستقل

في ذلك ، بل يحتاج إلى قرينة تكلم أو خطاب أو غيبة فهو المضمَر ، كأننا وأنت ، وهو . هذا شرح ما أورده . وفيه مناقشات من وجوه :

الاحدها : أن هذا التقسيم كله في الاسم ، وقد قدم أن الاسم هو الذي يستقل فكيف يقسم ما يستقل إلى ما لا يستقل .

الثاني : أن عدم الاستقلال موجود في أسماء الإشارة والأسماء الموصولة وغيرها ، وليست مضمرات .

الثالث : أن عدم الاستقلال قد جعله أولاً رسماً للحرف ، فإن أراد بالاستقلال ذلك فالاعتراض لا مح ، وإن أراد غيره فليبينه .

الرابع : أنه أهمل في تقسيم الكلّي إلى اسم جنس ومشتق ذكر علم الجنس كما عرفت .

الخامس : أنه جعل المضمَر من أقسام الجزئي ، ولقائل أن يقول: وحدة المضمَر بالنوع لا بالشخص ، فإن أنت مثلا معناه المخاطب المذكور الفرد من غير تعيين ، فيصح إطلاقه على من كان كذلك، والناس مختلفون في أن المضمَر جزئي أو كلي ، وحجة المصنف في جعله جزئياً أن الكلّي نكرة والمضمرات أعرف المعارف .

قال : (تقسم آخر اللفظ والمعنى ، إما أن يتحدوا وهو المنفرد ، أو يتكثرا وهي المتباينة تفاضلت معانيها ، كالسواد والبياض ، أو توأمت كالسيف والصارم والناطق والفتيح ، أو تكثرت اللفظ واتحد المعنى ، وهي المترادفة أو بالعكس ، فإن وضع الكل كالعين فمشترك ، وإلا فإن نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي بالنسبة إلى الأول ، فنقول عنه ، وإلى الثاني فنقولوا إليه ، وإلا فختمة وبجاز) .

هذا تقسيم ثاني للفظ المفرد وهو باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددتهما ، وينقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام : وذلك لأنك إذا نسبت اللفظ إلى المعنى ، فيما أن يتحدوا أو يتكثرا أو يتكثرت اللفظ ويتحد المعنى ، أو بالعكس ، فأما الأول وهو أن يتحدوا ومثاله لفظة الله فإنها واحدة ومدلولها واحد ، ويسمى هذا بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه وهو ينقسم إلى كلي وجزئي على ما مر في التقسيم السابق .

وأما الثاني : وهو أن يتكرر اللفظ والمعنى فهي الألفاظ المتباينة كالإنسان والفرس وغير ذلك من الألفاظ المختلفة الموضوعة لمعان مختلفة، وحينئذ إما أن يمتنع اجتماعها كالسواد والبياض أو لا يمتنع، بأن يكون بعضها اسماً للذات وبعضها اسماً للذات إذا اتصفت بصفة خاصة، كالسيف والصارم، فإن السيف اسم للذات والصارم للسيف القاطع كما قاله الجوهري (١) في الصحاح وغيره، وقد يجتمعان في سيف واحد أو يكون بعضها اسماً للصفة، وبعضها اسماً لصفة الصفة كالناطق بالعمل والفصيح فإن الناطق بالعمل للإنسان وقد لا يكون فصيحاً، فالأولى التي لا يمكن اجتماعها هي السمة بالمتباينة المتفاصلة لتفاضل معانيها بالذات .

والثانية : التي لا يمتنع اجتماعها هي السمة بالمتباينة المتواصلة، لتواصل معانيها وقد بينا أنها على نوعين .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون اللفظ كثيراً والمعنى واحداً فهي الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر لواحد سواء كانت من لغة واحدة أو من لغات مختلفة على ما سيأتى إن شاء الله تعالى في فصل الترادف .

وأما الرابع : وهو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً، فلا يخلو إما أن يكون قد وضع لكل أى لكل واحد من تلك المعاني أولاً والأولى المشتركة كالمعين للمولاتها المتعددة .

والثاني : وهو ألا يوضع لكل واحد بل لمعنى، ثم ينقل إلى غيره، فإما

(١) هو : إسماعيل بن حماد الجوهري، من أئمة اللغة، أشهر كتبه والصحاح، أصله من فاراب، ودخل العراق صغيراً، وسافر إلى الحجاز فطاق البادية، وهو أول من حاول للطيران، حيث صنع جناحين من خشب وربطهما بحبل وصعد سطح داره ونادى في الناس : لقد صنعت ما لم أسبق إليه، وسأطير الساعة، فاجتمع الناس إليه، فتأبط الجناحين . ونهض بهما، غطاه اختراعه . فسقط إلى الأرض قتيلاً .

وكان ذلك في سنة ٢٩٢ هـ (الاعلام ٢٠٩/١، ٢١٠)

أن ينقل لعلاقة أولاً، فإن لم ينقل لعلاقة ، وقد أهمله المصنف فهو المرئيل ، كذا قاله الإمام .

قال القرافي : وفيه نظر ، لأن المرئيل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم يتقدم له وضع ، وإن نقل لعلاقة ، فإما أن يشتهر في الثاني أو لا . ، فإن اشتهر في الثاني كصلاة سمي بالنسبة إلى المعنى الأول منقولاً عنه ، وبالنسبة إلى المعنى الثاني منقولاً إليه ، إما شريعياً أو عرفياً عاماً أو خاصاً بحسب اختلاف الناقلين ، كاستيئين لك إن شاء الله تعالى في حد المجاز ، وإن لم يشتهر في الثاني كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول : أعنى الحيوان المقتصر بمجاز بالنسبة إلى الثاني ، وهو الرجل الشجاع . هذا تقرير ما في الكتاب والنظر فيه من وجوه :

منها : اشتراطه المناسبة في المنقول وهو غير شرط ألا ترى أن كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها ، كالجوهر إذ هو في اللغة الشيء النفيس وفي اصطلاح المتكلمين قسم العرض .

وأما قول الأصفهاني : إن قيامه بنفسه نفاسة فهو إن صح ودفع صحة التمثيل للجوهر لا يدفع أصل الدعوى .

ومنها : أن كلامه يقتضي أن المجاز لا يشتهر وهو مردود ، بل رب مجاز أشهر من الحقيقة ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح .

ومنها : أن كلامه ناطق بأن المجاز موضوع وسوف يأتي ما يخالفه إن شاء الله تعالى .

ومنها : أنه يقتضي أن المجاز يوضع لا لعلاقة إذ قال : وإلا لحقيقة ومجاز أى : وإن لم يوضع لعلاقة لحقيقة ومجاز ، وليس كذلك ، إذ لا بد من العلاقة في المجاز ، ويمكن أن يجاب عن هذا بأن قوله لعلاقة إنما ذكر لتحقيق معنى التفضل لا لتوبيخه أى : لا يتحقق النقل ، ولا يعتبر إلا بالعلاقة لكن يتبين على هذا أن يكون قوله وإلا لحقيقة ومجاز معطوفاً على قوله واشتهر أى : وإن لم يشتهر فمجاز ويحییء الإيراد الثاني .

قال : (والثلاثة الأولى المتحدة المعنى نصوص ، وأما الباقية فالتساوي للدلالة
بجمل والراجع ظاهر والمرجوح مؤول) .

الثلاثة الأولى : المتحدة اللفظ والمعنى ، والمتكثرة اللفظ والمعنى ، والمتكثرة
اللفظ دون المعنى نصوص ، لأن لكل لفظ منها فرداً معيناً لا يشمل غيره
وهذا هو المعنى بالنص ، سمي به لارتفاعه على غيره من الألفاظ في الدلالة من
قولهم نصت الظية جيدها إذا رفعت ، ومنه منصة العروس ، وقد يطلق النص
على ما يدل على معنى قطعاً ، ويشتمل غيره كصنخ العموم في الجرح ، فإنه لا بد لها
من ثلاثة ، ويشتمل الزيادة ، وقد جمع الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد رضى الله
عنه في شرح العنوان الاصطلاحات في النص فقال هي ثلاث :

أحدها : ألا يشتمل اللفظ إلا معنى واحداً .

الثاني : اصطلاح الفقهاء ، وهو اللفظ الذي دلالة قوية الظهور .

قلت : وهو الذي مشى عليه الإمام والمصنف في كتاب القياس ، كما سيقمى
للشرح إليه إن شاء الله تعالى .

الثالث : اصطلاح الجدلين ، فإن كثيراً من متأخريهم يريدون بالنص مجرد
لفظ الكتاب والسنة ، وقد احتز في الكتاب بقوله المتحدة المعنى عن العين
والقرء . فإنها متباينة مع أنها ليست بنصوص ، لأن كل لفظ منها مشترك بين
معان وكذلك المترادفة الألفاظ قد تكون مشتركة كلفظة العين والناظر .

قوله : وأما الباقية أى : المتحدة اللفظ متكثرة المعنى ، وإنما قال الباقية وأراد

القسم الرابع : لأن تحته أقساماً عدة كالمشترك والمنقول عنه وإليه ، والحقيقة
والمجاز وحاصل هذا أن هذا القسم ، إما أن تكون دلالة على كل واحد من
المعاني على السوية فهو المجهول أولاً ، فإن كانت دلالة على بعض المعاني أرجح
فالطرف الراجح ظاهر والمرجوح مأول ، لأنه يؤول إلى الظهور عند مساعدة
الدليل له .

قال : (والمشارك بين النص والظاهر المحكم وبين المجهول والمتشابه) ،

لاشك في اشتراك النص ، والظاهر في رجحان الإفادة ، وإنما الص راجح : لا يَحْتَمَلُ غَيْرَهُ ، والظاهر راجح يَحْتَمَلُ والقدر المشترك بينهما من الرجحان ، يسمى المحكم لإحكام عبارته وإتقانه ، فالمحكم جنس لنوعين ، النص والظاهر ، ومقابلهما المجمل والمؤول ، فإنهما اشتركا في أن كلا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة إلا أن المؤول مرجوح ، والمجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً ، والقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه ، فالمتشابه جنس لنوعين المجمل والمؤول ، وأصل هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : (فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) (١) .

قال : (تقسيم آخر مدلول اللفظ إما معنى ، أو لفظ مفرد أو مركب مستعمل أو مهمل نحو الفرس والكلمة ، وأسماء الحروف والخبر والمثنويان) .
اللفظ المفرد باعتبار حقيقة مدلوله ينقسم إلى خمسة أقسام ، لأن مدلوله إما معنى أو لفظ ، والأول قد تقدم الكلام فيه من كونه كلياً أو جزئياً .

والثاني : إما أن يكون اللفظ الذي هو مدلوله مفرداً أو مركباً ، وكل منهما إما أن يكون مهملًا أو مستعملاً الأول كالفرس ، فإنه لفظ مدلوله معنى .

والثاني : نحو الكلمة فإنها لفظ مدلوله لفظ مفرد مستعمل وهو الإسم والفعل والحرف ، وقد عرفت في التقسيم السابق وجه انحصار انقسام الكلمة في الإسم والفعل والحرف وأجمعت النحاة على انحصارها في ذلك .

قال شيخنا أبو حيان رحمه الله : وحكى لنا الأستاذ أبو جعفر بن الزبير شيخنا عن صاحبه أبي جعفر بن صابر أنه كان يذهب إلى أن ثم رابعاً وهو الذي نسميه نحن اسم فعل ، وكان يسميه خالفة ، إذ ليس هو عنده واحداً من هذه الثلاثة .

والثالث : كأسماء حروف التهجي فذلك مدلوله لفظ مفرد مهمل ، ألا ترى

أن حروف جلس لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له اسم ، فلأول الجيم ،
والثاني اللام ، والثالث السين .

فإن قلت : فيكون قول الأستاذ لتليذه قل أ ب ت عبثاً إذ لا معنى لهذه
الألفاظ :

قلت : لما كانت آله يتوصل باجتماعها على الترتيب المعتبر إلى الكلام المفيد
لم يكن تعليمها عبثاً .

والرابع : كلفظ الخبر ، فإن مدلوله لفظ مركب مستعمل نحو قام زيد .

والخامس : أن يكون المدلول لفظاً مركباً مهملاً .

قال الإمام : والاشبه أنه غير موجود ، لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض
الإفادة ، بحيث لا إفادة لا تركيب ، قال صفي الدين الهندي : وهذا حق إن عني
بالمركب ما يكون جزؤه دالاً على جزء المعنى حين هو جزؤه ، وإن عني به
ما يكون لجزئه دلالة في الجملة ولو في غير معناه أو ما يكون مؤلفاً من لفظتين
كيف كان التأليف ، وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل .

أما الأول فقل عبد الله إذا كان علماً ، فإن اسم العلم يدل عليه وهو لفظ
مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب .

وأما الثاني : فكلفظ الهنيان ، فإنه يدل على المركب من مهملتين أو من لفظة
مهملة ومستعملة ، وهو غير دال على المعنى المركب ، أما إن أراد أنه لا يدل على
معنى أصلاً ، وأراد باللفظ المركب المعنى فينتقض بالثاني دون الأول انتهى ،
والمصنف حاول ذلك تخالف الإمام ومثل الهنيان كما قررناه ، فإنه لفظ موضوع
للهمل المركب كما عرفت .

قال : (والمركب صيغ للإفهام) شرع في تقسيم المركب ولا ريب فيما ذكر
من أن للتكلم إنما صاغ المركب من المفردات ليفهم ما في ضميره .

قال : (فإن أفاد بالذات طلباً فالطلب للماهية استفهام ، ولتحصيل مع الاستعلاء

أمر، ومع التساوى التماس ، ومع التسفل سؤال ، وإلا فمحتمل التصديق والتكذيب خبر ، وغيره تنبيه ، ويندرج فيه الترجي والتمنى والقسم والنداء .

المركب تارة يفيد طلباً بالذات ، أى بالوضع ، وإن شئت قلت : إعادة أولية وطوراً يفيد غير ذلك ، فإن أفاد طلباً بذاته ، فإن كان الطلب لماهية فى الذم وأحسن من هذه العبارة أن يقول طلب ذكر ماهية الشيء فهو الاستفهام ، كقولك ما هذا ومن هذا ، وإن كان لتحصيل أمر ما من الأمور ، فإن كان مع الاستعلاء فأمر ، كقول المتعاطم المستعلى لآخر « اذعل كذا » سواء كان مع الاستعلاء عالياً فى نفس الأمر ، أم لم يكن ، وإن كان مع التساوى كقول القائل لماثله « اذعل كذا » فهو التماس وتسمية التساوى بالالتماس اصطلاح خاص ، كما قال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان ، وإن كان من التسفل كقول من يجعل نفسه دون المطلوب منه فهو سؤال ، سواء كان دونه فى نفس الأمر كقول الداعى « رب اغفر لى » أو لم يكن ، وإن لم يفد بالذات طلباً فإما أن يحتمل التصديق والتكذيب أو لا .

القسم الأول : أن يحتملها فهو الخبر ، وزعم قوم أن تعبير المصنف ومن وافقه بالتصديق والتكذيب أحسن من قول غيره الصدق والكذب ، لأن من الأخبار ما لا يحتمل إلا الصدق كخبر الصادق وما لا يحتمل إلا للكذب كقول من قال الواحد نصف العشرة ، مع احتمال تصديق ذى المكابرة ، وقولنا الواحد نصف الاثنين ، ويحتمل التكذيب من الكافر والمعاند ، وهذا عندى غير مرضى ، فإن الحكم على الخبر من حيث هو والخبر من حيث هو خبر محتمل لذلك ، وسقوط أحد الاحتمالين فى بعض الأفراد لخصوصية ومزية ، لا يخرج احتمال ماهية الخبر من حيث هى لمحتملاتها ، ثم إن التصديق والتكذيب عبارة عن الإخبار بكون الكلام صدقاً أو كذباً فتعريفه به دور .

فإن قلت : التصديق والتكذيب والصدق والكذب نوعان للخبر ، والنوع إنما يعرف بعد معرفة الجنس ، فلو عرف الجنس به لزم الدور .

قلت : أجاب القرافى بأن الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال ، لأن من سمع لفظ إنسان وجهل معناه يقال له هو الحيوان الناطق ، فإن

كان جاهلاً بالحيوان الناطق فسد الحد ، لأن الحد بالمجهول لا يصح ، فتعين أن يكوننا معلومين له ومتى كانا معلومين ، فمن علم الحيوان ، والناطق ، فقد عرف الإنسان لأنه ليس شيئاً غيرهما ، فعلينا أنه كان عارفاً بحقيقة الإنسان ، وإنما كان جاهلاً بمسمى اللفظ على التفصيل ، وكان يعلمها من حيث الإجمال ، وأن لها مسمى ما ، وإذا كان الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال جاز أن يكون السائل عالماً بمدلول لفظ الصدق والكذب ، وجاهلاً بمدلول لفظ الخبر فيبين له مدلول لفظ الخبر بمدلول لفظ الصدق والكذب .

قال : ولا يقال العلم بالنوع يستلزم العلم بالجنس لاستلزام العلم بالمركب العلم بالمفرد ، لأن الجهل هنا إنما وقع من وضع لفظ الخبر للخبر لا في نفس الخبر ولا تنافي بين العلم بالخبر والجهل بوضع لفظه له ، فإن المرء قد يعلم حقيقة ولا يعلم اسمها .

فإن قلت : الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل علمهما إلا أحدهما ، أماهما معاً فلا ، وإذا كان المحل لا يقبل إلا أحدهما كان المتعين في الحد صيغة أو التي لأحد الشئيين دون الواو التي للشئيين معاً هو الذي ارتضاء إمام الحرمين ، وقال من قال : الصدق والكذب أو هم اتصالها بخبر واحد ، فإذا ردد ونوع فقال ما يدخله الصدق أو الكذب فقد تميز .

قلت : ما ذكرناه هو الصواب ، وذلك لأنه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ، ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم ولو وجد أحد القبولين دون الآخر لزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول ، فإن كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم كون الممكن مستحيلاً ، وإن كان المستحيل هو العدم لزم كون الممكن واجب الوجود فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين ، وإن تنافى القبولان فيتعين الواو ، وإنما الشبهة التي وقعت لإمام الحرمين التباس القبولين بالقبولين وأنه يلزم من يقدر اجتماع المقبولين بقدر اجتماع القبولين وليس كذلك ، ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الأضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له ، وإنما المتعاقبة على سبيل البديل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك .

فإن قلت : لم سمي الأصوليون ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أخباراً معظمها أوامر ونواهي؟

قلت : أجاب القاضى بوجهين :

أحدهما : أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر فالأمر به في حكم الخبر عن وجوبه ،
وكذا القول في التواهي ، والسر فيه أنه صلى الله عليه وسلم ليس أمراً على سبيل الاستقلال ،
ولما الأمر حقاً الله تعالى ، وصيغ الأمر من المصطفى عليه السلام في حكم الإخبار
عن الله تعالى ،

والثاني : أنها سميت أخباراً لنقل المتوسطين ، وهم يخبرون عن بروى لهم ،
ومن عاصر النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا بلغه أمر لا يقول أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بل
أمرنا ، نقول فلنقول : إذا استجد اسم الخبر في المرتبة الثانية إلى حيث انتهى .

القسم الثاني : ألا يحتمل التصديق والتكذيب فهو تنبيه ويندرج في التنبيه
لا على وجه الحصر التني مثل : ليت الشباب يعود .

والترجى والقسم والنداء وأمثلتهن معروفة .

فإن قلت : ما الفرق بين الترجى والتنى ؟

قلت : الترجى لا يكون في المستحيلات ، والتنى يكون في المستحيلات
وفي الممكنات ، وأما لفظ الكتاب فقوله بالذات احتراز عما يفيد الطلب باللازم
كقولك : أنا طالب منك أن تذكر لي حقيقة الإنسان ، فإنه لا يسمى استفهاماً
أو أن تسقيني الماء إذ لا يسمى أمراً ، أو ألا تفعل كذا ، فإنه لا يسمى نهيّاً بل
هذه إخبارات ، وكذلك الأقسام الباقية من التنى والترجى والقسم والنداء كلها تنفيد
الطلب باللازم ، وعلى كلامه اعتراضات منها أنه اشترط في حقيقة الأمر الاستعلاء ،
وذلك مذهب زيفة في باب الأوامر كذا أورده بعض الشراح ، وسنبين في كتاب
الأوامر إن شاء الله وجه صحة كلامه ، وعدم اضطرابه ، ومنها أنه جعل التساوى
قسماً للاستعلاء والتسفل ، وإنما هو قسم للعلو والنزول لأن الاستعلاء جعل الطالب
نفسه عالياً ولا يلزم من ذلك كونه عالياً في نفس الأمر والتسفل عكسه .

ومنها : أن قوله وللتحصيل مع الاستعلاء أمر وإن أراد به تحصيل الفعل الذي

ليس بكف ، فالتقسيم غير حاصر لخروج طالب الكف بالتهى عنه ، وإن أراد
تحصيل الفعل مطلقاً كفاً كان أو غيره لزم دخول التهى في حد الأمر وهما حقيقتان
مختلفتان ، وقد يقول من ينصره بدخول التهى في حقيقة الأمر ، وأن مغايرتها
مغايرة العام والخاص لا مغايرة المتباينين بناء على أن الأمر هو ما يطلب به فعل
سواء كان الفعل كفاً أم غير كف ، والتهى ما يطلب به فعل خاص وهو الكف .

{ خاتمة } قال القراني في الفروق : اجتهد جماعة من الفقهاء من قولنا
في حد الخبر ، إنه المحتمل للصدق والكذب أن هذين الاحتمالين مستفادان من الخبر
بالوضع اللغوي ، وأن الوضع اللغوي اقتضى له ذلك ، قالوا ليس كذلك بل لا يحتمل
الخبر من حيث الوضع إلا الصدق ، لإجماع ذوى اللسان على أن معنى قولنا قام
زيد حصول القيام في الزمان الماضي ، ولم يقل أحد إن معناه صدور القيام أو عدمه ،
ولقائل أن يقول لا نسلم أن مدلول قولنا قام زيد حصول القيام وإنما مدلوله الحكم
بمحصل القيام ، وذلك يحتمل الصدق والكذب والله أعلم .

الفصل الثالث

في الاشتقاق

قال : (الفصل الثالث في الاشتقاق له في حروفه الأصلية ومناسبته في المعنى) -

الاشتقاق في اللغة الانقطاع ، وفي الاصطلاح ما ذكره فقوله رد لفظ ، جنس ، وقوله د لموافقته في حروفه الأصلية ، فصل احترز به عن الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر ، إذ لا اشتراك فيها في الحروف ، كذا ذكر الشراح ، ولقائل أن يقول : الألفاظ المترادفة لم تدخل في الكلام قبل ذلك حتى تخرج بهذا القيد ، فإن أحد المترادفين ليس مردود اللفظ إلى الآخر ، وقوله : الأصلية إشارة إلى أن الاعتبار في موافقة الحروف إنما هو بالحروف الأصلية فقط ، ولا عبرة بالحروف الزائدة ، وقوله : ومناسبته في المعنى ، احتراز عن المعدول ، لأن للنسبة تقتضى المتغيرة ، ولا مغايرة بين للمعدول والمعدول عنه في المعنى ، وهذا الحد الذي ذكره أسد من تعريف الميداني (١) الذي ارتضاه الإمام وهو قوله : وأن تجرد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب ، فتجد أحدهما إلى الآخر ، أن يعترض على هذا بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان ، بل الرد عند الوجدان .

(١) هو : أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميسداني النيسابوري ، الأديب والبحاث ، صاحب دمج الأمثال ، الذي لم يؤلف مثله في موضوعه .
ومن مؤلفاته : دزهة الطرف في علم الصرف ، ود شرح المفضليات ،
ود السامى في الأسامى ، وغير ذلك .

توفي سنة ٥١٨ هـ

(وفيات الأعيان ١/٤٦ ، بنية الوعاة ص ١٥٥ ، الأعلام ١/٢٠٨)

واعلم أن للاشتقاق أربعة أركان ذكرها في الكتاب :

المشتق ، والمشتق منه ، والموافقة في الحروف الأصلية مع المناسبة في المعنى .
والرابع التغيير . فقوله : رد لفظ هو الركن الأول ، ودخل فيه الاسم والفعل .
وقوله : إلى لفظ آخر هو الركن الثاني ، وهو المشتق منه ، ويوحد منه الركن
الرابع ، وهو التغيير ، لأنه لو اتبني التغيير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل
هو هو ودخل فيه أيضاً الاسم والفعل ، وقوله : لموافقته في حروفه الأصلية هو
الركن الثالث ، واحترز به عما عرفت أولاً .

قال : (ولا بد من تغيير بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما أو زيادة
أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر أو زيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه ،
أو بزيادتهما ونقصانهما ، نحو : كاذب ، ونصر ، وخصارب وخف ، وضرب . على
مذهب الكوفيين ، وغلا ، ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد
وكال ، وارم) .

لا بد من تغيير بين اللفظين والتغيير المعنوي إنما يحصل بطريق التبعية . والإمام
لم يذكر من أقسام التغيير غير تسع ، وليست الأقسام منحصرة في تلك . وقد زاد
المصنف عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ، وأورد لكل منها مثالا ، وفي أكثر
أمثله نظر ، وقد وضع والذي أطال الله بقاءه في هذا الفصل أرجوزة حسنة .

قوله : بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما دخل فيه ستة أقسام :

أربعة تغييرها فرادى واثنتان ثنائيان ، فإن قوله بزيادة ليس منوناً بل هو
مضاف إلى حرف وحركة وكليهما ، وكذا نقصان مضاف إلى الثلاثة فكانت ستة
أقسام . زيادة الحرف وزيادة الحركة وزيادتهما معا ، وهكذا النقصان . وقوله :
أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر يدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً .
إذ زيادة أحدهما أو نقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة
ونقصانهما ، ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان :

زيادة الحرف ، ونقصان الحركة وعكسه . وقوله : أو زيادته أو نقصانه أو
نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه بزيادة الآخر ونقصانه تقديره أو بزيادة

أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغير ، لأن زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانه . والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه .

ويدخل في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً :

إحدهما : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانه .

والثانية : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه .

وقوله : أو زيادتهما ونقصانهما . أى زيادة الحرف والحركة معاً ، ونقصانهما معاً ، وهو قسم واحد رباعى التغير ، وبه تكملت الأقسام خمسة عشر .

قوله : نحو كاذب شرع في اللثل للأقسام المذكورة :

الأول : زيادة الحرف فقط ، نحو : كاذب من الكذب زيدت الألف .

الثانى : زيادة الحركة نحو : نصر الماضى . من النصر زيدت حركة الصاد .

الثالث : زيادة الحرف والحركة معاً . مثل ، ضارب من الضرب زيد الألف وحركة الراء .

الرابع : نقصان الحرف ، نحو : خف فعل أمر من الخوف نقصت الواو . وقد اعترض على المصنف بأن الفاء صارت في هذا ساكنة بعد أن كانت متحركة ، فاجتمع في هذا المثال نقصان الحرف والحركة معاً ، فإن اعتذر بأن مثل هذا لا يعتبر لكونه نقصاناً للحركة الإعراب .

قلنا : سيأتى إن شاء الله تعالى في القسم العاشر ما يخالفه ، فالأولى تمثله بذهب من الذهاب ، أو حسب من الحساب .

الخامس : نقصان الحركة ، نحو ضرب ، المصدر من ضرب الماضى نقصت حركة الراء . قال في الكتاب : وهذا لا يتأتى إلا على مذهب الكوفيين ، يعنى في اشتقاقهم المصدر من الفعل عكس مذهب البصريين . وذهب أبو بكر بن أبى طلحة إلى مذهب ثالث ، وهو أن كلا من المصدر والفعل أصل بتمسه ليس أحدهما

حشمتاً من الآخر ، حكاة شيخنا أبو حيان في الارشاف .

السادس : نقصان الحركة والحرف معاً نحو : غلاما ماضى غليان ، نقصت الألف

والنون ونقصت فتحة الياء . ومن أمثله أيضاً : سر من السير نقصت الياء وحركة العين .

السابع : زيادة الحرف ونقصانه - أى نقصان حرف آخر - ومثل في الكتاب له بمسلمات زيدت الألف والتاء للجمع ، ونقصت منه تاء كانت في المفرد في قولك مسلة ، ولك أن تقول : الجمع غير مشتق من مفرده ، فلا يصح ما ذكره مثالا ، فالأولى : التمثيل بقولك : مدحرج من الدحرجة ، نقصت هاء التأنيث . وزادت الميم . وكذا مزخرف ، من الزخرفة ، نقصت التاء وزادت الميم .

الثامن : زيادة الحركة ونقصانها أى نقصان حركة أخرى نحو : حذر من اللحذر ، زيدت فيه كسرة الذال المعجمة ونقصت منه فتحة ، وكذلك : رمى من الرمي ، نقصت حركة الياء من الرمي وزيدت حركة الميم ، وسعى من السعى .

التاسع : زيادة الحرف ، ونقصان الحركة نحو : عاب بالتشديد من العدد زيدت الألف بعد العين ، ونقصت حركة الدال الأولى .

العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف نحو : نبت من النبات ، زيدت فيه فتحة الباء ونقصت منه الألف ، كذا ذكره في الكتاب ، ولك أن تقول فتحة الباء جاءت عوض الكسرة فليس ثم غير نقصان الألف ، وليس له أن يقول لا يمتد بالحركة الإعرابية ، إذ سبق منه في القسم الرابع ما يخالف ذلك .

الحادى عشر : زيادة الحرف والجرعة جميعاً مع نقصان حركة أخرى ، مثل ما ضرب من الضرب ، زيدت فيه ألف الوصل وكسرة الراء ، ونقصت منه حركة الضاد .

الثاني عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه مثل غاب ماضى من الخوف
زيدت الألف وحركة العاء وحذفت الواو .

الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها مثل : عد فعل أمر :
من الوعد . زيدت كسرة العين ، ونقصت الواو وحركت الدال .

الرابع عشر : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ، نحو كال بتثديد
اللام وهو اسم فاعل من الكلال ، نقصت حركة اللام الأولى ، وكذا الألف التي بين
اللامين وزيدت ألف قبل اللامين

الخامس عشر : زيادة الحرف بالحركة معاً نحو ، ارم من الرمي ، زيدت الهزمة
وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء . والله أعلم .

أحكام الاشتقاق

قال : (وأحكامه في مسائل : الأولى شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبي علي .
وابنه فإنهما قالوا بعالمية الله تعالى دون علمه وعللها فينايه ، لنا أن الأصل جزؤه
فلا يوجد دونه) .

شرط صدق المشتق اسماً كان أو فعلاً صدق أصله المشتق منه ، فلا يصدق قائم
على ذات إلا إذا صدق القيام على تلك الذات ، وسواء كان الصدق في الماضي أم
في الحال أم في الاستقبال ، والكلام في أن صدق ذلك هل هو بطريق الحقيقة
أو المجاز من وظائف المسئلة التالية لهذه ، وهذا هو السر في قول المصنف صدق
أصله دون وجود أصله كما قال غيره ، إذ لو قال وجود أصله لورد عليه إطلاقه
باعتبار المستقبل ، إذ هو جائز مع عدم وجوده حالة الإطلاق والكلام في المسئلة
مع أبي علي الجبائي (١) وابنه أبي هاشم ، وهما لم يصرحا بالخالف في ذلك ، ولكن
وقع ذلك منهما ضمناً حيث ذهبا هما ومن تبعهما من المعتزلة إلى القول بعالمية الله
تعالى دون علمه أي قالوا : إن الله تعالى عالم ولم يقلوا بمحصول العلم الذي اشتق منه
العالم له . والحاصل أن هذه الطائفة ينفون عن الله تعالى الصفات الحقيقية الزائدة على
الذات ، كالعلم والقدرة والحياة وقد يجمعها قول الشاطبي رحمه الله :

حى عليم قدير والكلام له * باق سميع بصير ما أراد جزاءه

- ففرازا من أن تكون الذات قابلاً وفاعلاً ومن أشياء زعموها لازمة ويقولون .
بثبوت العالمية والقادرية والحجية له ، وبناء على أنها نسب وإضافات لا وجود لها :

(١) هو : أبو علي : محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خالد بن حمدان .
ابن أبان ، الجبائي ، شيخ المعتزلة ، كان فقيهاً ورعاً ، وإليه تنسب طائفة الجبائية
من المعتزلة . توفي سنة ٣٠٣ هـ .

(شذرات الذهب ٢/٢٤١ ، الفرق بين الفرق ص ١٨٣)

في الخارج ، بخلاف العلم والقدرة والحياة ، فإنها صفات حقيقية ، ويقولون عالية
الله غير معللة بالعلم ، لأن العالمية له واجبة والواجب لا يعطل بالغير ، بخلاف عالميتنا
فإنها معللة بالعلم ، إذ هي غير واجبة .

وقال أهل السنة وقوم من المعتزلة : إن لله سبحانه وتعالى صفات مغايرة لذاته
تعالى وهي العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات الثبوتية ، ثم قال الذين نعتوا
الحال العالمية والقادرية والحياة نفس العلم والقدرة والحياة ، وقال مثبتوها عالية
الله حالة معللة بمعنى قائم به وهو العلم ، وكذا القادرية بالقدرة والحياة بالحياة ،
وإذا عرف هذا ظهر أن الأشاعرة ومن وافقهم قالوا : إن الله تعالى علم بالعلم ،
قادر بالقدرة ، حي بالحياة ، والجائز بالآل : إنه تعالى علم بالذات لا بالعلم ، قار
بالذات لا بالقدرة ، هي بالذات بالحياة فقد جوزوا صدق المشتق الذي هو العلم
بدون صدق المشتق منه الذي هو العلم ، واستدل في الكتاب على امتناع إطلاق
المشتق بدون المشتق منه ، بأنه لو صح المشتق بدون أصله لزم وجود الكل
بدون الجزء ، لأن الأصل الذي هو المتيقن منه جزء للمشتق ، لأن المشتق يدل على
الأصل ، وعلى ذات متصفة به كالعالم مثلا ، فإن مدلوله ذات متصفة بالعلم ، فالعلم
الذي هو أصل العالم جزء من مجموع معناه ، فلو صح العلم بدون العلم لزم ما ذكرناه
ولا ينتقض هذا بصحة إطلاق اسم الكل على الجزء لأن ذلك من باب المجاز
والكلام في صحة الإطلاق الحقيقي .

قال : (الثانية شرط كونه حقيقة دوام أصله ، خلافاً لابن سينا وأبي هاشم ،
لأنه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق إيجابه . قيل : مطلقان فلا يتناقضان .
قلنا : مؤقتان بالحال ، فإن أهل العرف ترفع أحدهما بالآخر) .

المسألة السابقة في اشتراط صدق المشتق منه في كون المشتق حقيقة ، سواء دام
معنى المشتق منه إلى حالة الإطلاق أم لم يدم ، وهذه في اشتراط دوام معنى المشتق
منه إلى حالة إطلاق المشتق ، فهي أخص من تلك ، فتقول : إطلاق الاسم المشتق
باعتبار الحال حقيقة بالإجماع ، وباعتبار المستقبل مجاز بالإجماع ، وأما إطلاقه
باعتبار الماضي كإطلاق الضارب على من صدر منه الضرب وانتهى ، فقال الجمهور
إنه غير حقيقة ، قال الإمام وهو الأقرب ، واختاره في الكتاب ، وقال ابن سينا

وأبو هاشم ووالده أبو علي إنه حقيقة ، وفي المسألة مذهب ثالث أن معنى المشتق منه إن كان بما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود اشترط بقاؤه في كون المشتق حقيقة ، وإلا فلا ، حكاه الآمدي ، والإمام ذكره بحثاً من جهة الخصم ، ثم أجاب عنه بأن أحداً من الأمة لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلاً .

واعلم أن محل الخلاف في المسألة إنما هو في صدق الاسم فقط أعني هل يسمى من ضرب أس الآن بضارب ، وهو أمر راجع إلى اللغة ، وليس النزاع في نسبة المعنى أعني في أن هذا الضارب أس هل هو الآن ضارب فإن ذلك لا يقوله عاقل وإذا تبين أن محل النزاع إنما هو في صدق الاسم ، فاعلم أيضاً أن الذي يتجه أن الخلاف أيضاً ليس في الصفات القارة المحسوسة ، كاليأس والسواد ، لأننا على قطع بأن الغوى لا يطلق على الأبيض بعد اسوداده أنه أبيض ، وقد قال الإمام في آخر المسألة لا يصح أن يقال لليقظان إنه نائم باعتباراً بالنوم السابق ، وادعى الآمدي في ذلك الإجماع فقال لا يجوز تسمية النائم قاعداً والقاعد نائماً بإجماع المسلمين ، وأهل اللسان ، وهذا واضح من اللغة ، وإنما الخلاف في الضرب ونحوه من الأفعال المتفضية ، فأطلاق المشتق على محلها من باب الأحكام فلا يبعد إطلاقه حال خلوه من مفهومه ، لأنه أمر حكمي وتبين من هنا وجه انفصال الماضي عن المستقبل حيث كان إطلاقه باعتبار الماضي أولى ، لأن من حصل منه الضرب في الماضي قد يستصحب حكمه ، وأما المستقبل فلم يثبت له حكم حتى يستصحب .

إذا عرفت ذلك فنقول : استدلل المصنف على ما اختاره من أنه ليس بحقيقة ، بأنه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه ، فيقول زيد ليس بضارب ، فلو صدق في الإيجاب حقيقة وهو زيد ضارب للزم اجتماع التقيضين ، أعني صدق نفي الضرب وإثباته فتقرر أنه إنما يصدق مجازاً لأن صحة النفي من أمارات المجاز ، واءترض على هذا بأن قولنا ضارب وليس بضارب تضيقتان مطلقتان لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا يتناقضان ، لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات . وأجاب في الكتاب بأنهما مؤقتان بحال التكلم .

وأعني عن هذا التقييد فهم أهل العرف أن لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال

كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفعها، لكن أهل العرف يستعملون ذلك فيكونان متناقضين وهو المطلوب .

فإن قلت : سلنا أنهما مؤقتان بالحال وأنهما متناقضتان ، ولكن لانسلم أنه حينئذ يصح إطلاقهما ، لأنه لا يصح ليس بضارب في الحال ، وهل قولكم إن ذلك يصح إلا مصادرة على المطلوب ؟

قلت : صدق ليس بضارب في الحال لا يقبل المناوذة إلا بمن لم يفهم معنى هذا الكلام ، وذلك لأننا لم نمن بذلك سلب إطلاق الاسم حتى يقال إنه مصادرة على المطلوب . بل إن المعنى غير ثابت في الحال ، وقد قدمنا أنه لا ينازع في ذلك عاقل ويقرر عندك أن المعنى بقولنا يصدق ليس بضارب في الحال تحقق المعنى لا صدق الإطلاق إذ المحصور سلوا هذه المقدمة لما ذكرها الإمام وغيره ، وما اعترض أحد بهذا السؤال .

فإن قلت : سلنا أنه يصح ليس بضارب في الحال ولكن لا نسلم استلزامها صحة ليس بضارب .

قلت : لأن ليس بضارب مطلقة وليس بضارب في الحال مؤقتة، والمطلقة جزء من المؤقتة ، ولو صح ذلك فنقول إذا قيدت في الإيجاب أو في السلب بزمان ولم تجعل الزمان جزءاً من المحمول كانت القضية موجهة مؤقتة ، وإن لم يقيد كانت القضية مطلقة . وهي جزء من المؤقتة والقيد المذكور في المؤقتة كقولنا زيد بضارب الآن أو ليس بضارب الآن إذا جئنا وجهه معناه تقييد نسبة المحمول الذي هو ضارب إلى الموضوع الذي هو زيد إيجاباً أو سلباً .

فإذا قلت : زيد ضارب الآن فعناه أن نسبة ضارب إلى زيد ثابتة الآن .

وإذا قلت : زيد ليس بضارب الآن فعناه أن نسبة ضارب إلى زيد ممتعة الآن ، والآن ظرف للاتفاء لا للنفي ، فإن النفي هو الحكم وهو حاصل الآن وانتفاء مدلوله وهو محسبه قد يكون الآن كما في هذا المثال . وقد يكون أمس أو غداً على حسب ما تأتى المؤقتة . وقد يأتي الظرف جزءاً من المحمول كقولك

زيد ضارب الآن تريد أن ضربه الآن ثابت أو ليس بضارب الآن ، تريد ضربه الآن منتف ، فهذه ليست موجبة ، والمنفي فيها أخص من النفي في الموجبة والمثبت بأخص من المثبت ، ولزود ذلك إيضاحاً فتقول:

إذا قلت ليس زيد ضارباً الآن أو يوم الجمعة ، فلا يجوز أن يكون الآن ، أو يوم الجمعة ظرفاً لحكمك ألا ترى أنك تقول يوم الجمعة وأنت غير حاكم فيه وبقي بعد هذا أن يوم الجمعة ، إما أن يكون ظرفاً لانتفاء الضرب المقيد بذلك الوقت أو المطلق. والمعنى : أن زيدا يصدق يوم الجمعة أنه ليس بضارب ، ومن ضرورة انتفائه انتفاء المقيد وإذا وضع أن المطلقة جزء من المؤقتة صح تعبير الإمام في المحصول والسكل والجزء ودعواه استلزام السكل الجزء ليس مراده الجزء من حيث اللفظ ، بل من حيث المعنى .

فإن قلت : المطلقة أعم من المؤقتة فكيف تستلزمها المؤقتة .

قلت : أصل المطلقة كذلك ، ولكن قد يعرض لها تقييدها لغة أو عرفاً وقد ادعيناها هنا حيث قلنا : إن العرف يؤقتها مجال التكلم ودللتنا عليه ، فالمطلقة وإن كانت مطلقة في اللفظ فهي مقيدة بحسب العرف ، وكان ذلك منطوقاً به فسارت المؤقتة ، وإنما دلالة المؤقتة صريحة في الوقت ودلالة المطلقة ظاهرة ، ولهذا المعنى لم يأت الإمام في المحصول بلفظ الأعم والأخص لأنه يضره ، فإنه يدعى تساويهما عرفاً ولغة فكيف يقول إن أحدهما أعم من الآخر ، بل ترك ذلك وعدل إلى الكل والجزء فإنه صحح على التقديرين أعنى من حيث القل والأصل ومن حيث الاستعمال والجزء قد يكون مساوياً في الوجود كالناطق فإنه جزء الإنسان ومساو له بخلاف الأعم ، فإنه قد يوجد بدون الأخص .

فإن قلت : قد فهم أصحاب الإمام أن مراده الأعم والأخص ، ومنهم صاحب التحصيل فقال يصدق ليس بضارب لصدق الأخص منه وهو ليس بضارب في الحال

قلت : قال والديرضى الله عنه في كتابه « الاتساق في مقاربة الاشتقاق » وهو مختصر وضعه في هذه المسألة إنهم ما فهموا جيداً ، وأطال النفس في ذلك وأجاب

عن سؤال لتساحب التحصيل ذكره على هذا وعظم خطبه ، ونحن لم نذكر السؤال
لكونه مبنياً على ما فهمه صاحب التحصيل من أن الكل أعم والجزء أخص ،
وقد بينا أن الإمام لم يرد بالكل والجزء الأعم والأخص ، وأن الجزء قد
يكون مساوياً .

قال : (وعروض بوجوده : الأول أن الضارب من له الضرب وهو أعم ، ورد
بأنه أعم في المستقبل أيضاً وهو مجاز اتفاقاً .

الثاني : أن النحاة منعوا عمل النعت للماضي ، ونوقض بأنهم أعمالوا المستقبل .

الثالث : أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حتمية وأجيب بأنه لما تعذر
استعمال أجزائه اكتفى بآخر جزء .

الرابع : أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه ، وأجيب بأنه مجاز وإلا
لأطلق الكافر على أكبر الصحابة حقيقة) .

عارض الخصم دليلنا بأوجه زعم أنها تدل على مطلوبه .

الأول : أن الضارب عبارة عن ثبت له الضرب وهو أعم من أن يكون
دائماً أو لا فيكون إطلاقه على أفراد على سبيل الحقيقة كإطلاق العام على أفراد
وأجاب بأن ذلك منقوض بأنه أعم من المستقبل أيضاً ، فيلزم أن يكون حقيقة
فيه ، ولا قائل به ، ولقائل يقول : إذا كان الضارب من ثبت له الضرب فهو غير
صادق باعتبار المستقبل لأنه ما ثبت له فلا يتجه قولكم أنه أعم من
المستقبل أيضاً .

الثاني : أن جمهور النحاة قالوا : النعت أى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول
إذا كان بمعنى الماضي ، وليس معه ال فهو لا ينصب مفعوله بل يتعين أن يحجر
بالإضافة إليه تقول مررت برجل ضارب زيد أمس ، وهذا يدل على جواز
استعماله بمعنى الماضي ، والأصل في الاستعمال الحقيقة ، وأجاب بأن هذا
منتقض بإجماعهم على إعماله إذا كان بمعنى الاستقبال لأن ما قلتموه في الماضي يأتي
بمعينه في المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً .

الثالث : لو كان بقاء المشتق منه شرطاً في صحة إطلاق المشتق حقيقة لاستحالة إطلاق المشكلم والخبر بطريق الحقيقة على شيء أصلاً ، لأن المشتق وهو الكلام والخبر لا يمكن بقاؤهما ، لأنهما من الموجودات التي هي غير قارة الذات ، وأجاب بمنع الملازمة وذلك لأن الشرط أحد الأمرين ، أما بقاء المشتق منه وذلك فيما يمكن بقاؤه أو بقاء آخر جزء من أجزائه ، إن لم يمكن بقاؤه بالكلية ، لأن وضع اللفظ غير مبني على المضايقة في مثل هذه الأمور ، وهذا كما إطلاقهم الحال على الزمان المعين مع أن الموجود منه ليس إلا جزءاً واحداً .

الرابع : أنه لو اشترط بقاء المشتق منه في صحة إطلاق المشتق حقيقة للزم ألا يصح إطلاق المؤمن بطريق الحقيقة على من خلا عن مفهومه بالنوم مثلاً ، ولكن ذلك باطل لأنهم يطلقونه عليه والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وأجاب بأن إطلاقه ليس على سبيل الحقيقة بل هو مجاز وإلا لصح إطلاق الكافر على أكبر الصحابة حقيقة بسبب كفر تقدم ، إذ الاطرار من لوازم الحقيقة ، ولقائل أن يقول : إن الإيمان الطارىء بعد الكفر يضاده ، ولذلك لم يصح إطلاق الكافر على من صدر منه في الماضي إذ هو وصف وجودي يضاد الأول فكان كإطلاقك على الأسود أنه أبيض باعتبار بيضه المتقدم ، وقد قدمنا أن ذلك ليس من محل النزاع .

(فوائد) : أحدها : اعلم أنا لا نغني بالحال حال نطقنا بل حال انصافه بالمشتق منه .

فإذا قلت : اقتلوا المشركين فعناه الأمر يقتل من اتصف بالشرك ، وإن لم يكن وقت قولك اقتلوا المشركين متصفاً به ، وقد خفي ذلك على بعض الفضلاء . فظن أنه لا يشمل من يأتي بعد ذلك إلا مجازاً .

الثانية : الحقيقة والمجاز إنما باعتبار الاستعمال .

فإذا قلت : زيد ضارب فمنا أمران :

أحدهما : استعمال ضارب في معناه أو غير معناه وهو محل الحقيقة والمجاز .

والثاني : حمل ضارب على زيد ، وهذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز ولا دلالة له على حال ولا مضى ولا استقبال ، بل هو مطلق بالنسبة إليها ، والقضية إن أطلقت احتملت الثلاثة ، إلا أنا نحمله عند الإطلاق على زمان النطق لغة وعرفاً ، ولأنه ليس غيره أولى منه ، وأما المحمول الذي هو ضارب ، فإن أريد به معناه من هو متصف بالضرب في الحال كان حقيقة ، إما صدقاً إن طابق أو كذباً إن لم يطابق ، وإن أريد به غير معناه كان مجازاً ، والأمر في السلب في جميع ذلك على اقرارنا لا يختلف .

الثالثة : إذا قلت : زيد ضارب أمس أو غداً فقد يطلق المطلق أنه مجاز ، لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال ، والتصریح بأمس أو غداً إنما هو قرينة لإرادة المجاز كقولك : رأيت أسداً يرمى بالنشاب ، وقد يطلق أنه حقيقة لأنه اتصل بمعموله ، والحق خلاف الإغلاقيين ، لأن الحمل لاحتمال فيه ولا مجاز كما عرفت ، فحكمتك على زيد الآن بأنه ضارب غداً لاحتمال فيه ولا مجاز ، والمحكوم به وهو ضارب غداً إن أريد معناه ، وهو أنه يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة ، مثل زيد سيضرب غداً ، وإن أريد به غير معناه كان مجازاً ، وهكذا ضارب أمس ، ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غداً هو ثابت الآن فذلك مستحيل ، لكن تريد أنه الآن محكوم عليه بالضرب في غد والحكم غير موصوف بحقيقة ولا مجاز ، فإن أردت أن تصفه الآن بضربه في غد كان مجازاً والله أعلم .

(فروع) يتجه بناؤها على الأصل المذكور .

لو عزل القاضى فقال امرأة القاضى طالق ، هل يقع طلاقه فيه وجهاً : في فروع الطلاق من الرافعى .

لو قال : إن كانت امرأتى في المأتم فأمتى حرة ، وإن كانت أمتى في الحمام فأمرأتى طالق ، وكانتا عند التعليق كما ذكر عتقت الأمة ولم تطلق المرأة ، لأن المرأة عتقت عند تمام التعليق الأول ، وخرجت عن أن تكون أمتة فلم يحصل شرط الطلاق ، وهو الآن أمتة لا تكون حقيقة إلا لمن يملكها في الحال ، ولو قدم ذكر الأمة فقال : إن كانت أمتى في المأتم فأمرأتى طالق ، وإن كانت

لمنزأني في الحمام فأمتي حرة وكأنتا كما ذكرنا طلقت المرأة ثم إن كانت رجعية عفت
الآمة أيضاً وإلا فلا ، والفرع مسطور في فروع الطلاق أيضاً ، وإنما تعتق الآمة
بني هذه الحالة لصدق لفظ الزوجة على الرجعية .

لو حلف لا رأيت منكراً إلا رفعتني إلى القاضي فلان ولم ينو أنه يرفعه إليه
وهو قاض ، وتمكن من الرفع إليه فلم يرفع حتى عزل ، ثم رفع إليه ، ففي الحث
وجهان : إذ مات ولم يرفع إليه إلا وهو ممزول .

لو حلف لا يدخل مسكن فلان فدخل مسكاً له لم يكن ساكنه فثلاثة أوجه :
- ثالثها إن كان سكنه في الماضي ساعة ما حدث وإلا فلا ، قال المتولي (١) : لو وقف على
عبد فلان وقلنا العبد يملك صح ، وكان الاستحقاق متعلقاً بكونه عبد فلان حتى
يلو يباعه أو وهبه زال الاستحقاق .

قال : (الثالثة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره للاستقراء ، قالت
المعزلة : الله متكلم بكلام مخلقه في جسم كما أنه الخالق ، والخلق المخلوق
قلنا : الخلق هو التأثير) .

لا يجوز إطلاق اسم الفاعل الذي هو المشتق على شيء ، والفعل الذي هو المشتق
منه قائم بغيره ، واستدل الأصحاب على ذلك بالاستقراء ، فإننا تتبعنا مواقع استعمال
المشتقات فلم نجد موقعا اشتق له اسم الفاعل والفعل المشتق منه قائم بغيره فدل على
أن ذلك خارج عن كلام العرب فيكون ممنوعاً . وقد لزم المعزلة الخلاف في ذلك
حيث قالوا : إن الله تعالى متكلم بكلام قائم بغيره لا بذاته ، وإلا لكانت ذاته محلا
للحوادث ، وذلك على أصلهم في أن الكلام حادث ، لأنهم لا يعترفون بالكلام

(١) هو : عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري ، المعروف بالمتولي ، فقيه
مناظر ، عالم بالأصول ، تولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد . من مؤلفاته :
« تمة الإبانة للعمري » ، في فقه الشافعية ، وله كتب أخرى في الفقه والأصول .

توفي ببغداد سنة ٤٧٨ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٢٧٧ ، الأعلام ٤/٩٨)

النفسي، واحتجوا على ما ذهبوا إليه من أنه يجوز إطلاق المتكلم على الله بسبب كلام يخلقه في جسم بأنه يطلق عليه الخالق بالحقبة، والخالق مشتق من الخلق، والخلق لم يقم بذاته سبحانه وتعالى، لأن الخلق هو المخلوق وهو الأثر البائن عن ذات الله تعالى، ومنه قوله تعالى: (هذا خلق الله) أي مخلوق الله، وأجاب بأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى، وأما الإطلاق الواقع في الآية فإنه مجاز.

قال: (قالوا قدم العالم وإلا لافتقر إلى خلق آخر وتلسل. قلنا هو نسبة فلم يحتج إلى تأثير آخر).

قالت المعزلة: لو كان الخلق هو التأثير كما ذكرتم لزم أحد محالين، إما قدم العالم أو التسلسل، وذلك لأنه إما قديم أو حادث إذ كل مفهوم وجوديا كان أو عدسيا لا يخلو عن أحدهما، لأنه إن كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث ولا فهو القديم، فإن كان قديما لزم قسم العالم لأن المؤثر قديم، والتأثير فرضناه قديما وإذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الأزل وجود العالم فيه، ولأن التأثير نسبة بين الخالق والمخلوق وقدم النسبة يقتضي قسم المتنسبين ضرورة افتقارها إليهما، ولأن العالم هو ما سوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى إذ التأثير غير المؤثر، وإن كان حادثا افتقر في حدوثه إلى تأثير، والكلام فيه كاللزام في الأول فيلزم التسلسل، وأجاب المصنف بأنه نسبة إلى آخره أي يحتاج أنه حادث ويمتنع لزوم التسلسل، وذلك لأن التأثير نسبة، والنسبة لكونها من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج غير مفترقة إلى تأثير مؤثر فيها، ثم إن الأمور الاعتبارية لا تمتنع التسلسل فيها لذلك، وهذا كما أن الواحد نصف الاثنين وثلاث الثلاثة ورابع الأربعة وهم جرا إلى ما لا نهاية له من الأعداد.

واعلم أن الإمام لم يجب عن الشبهة المذكورة، ثم قال: وبما يدل على أنه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق، ليس إلا أنه ذو ذلك المشتق منه، ولهظة ذو لا تقتضي الحلول، ولأن لفظ ملاين والتامر والمسكى والمدني والحداد مشتق من الأمور التي يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق. هذا كلامه، وقد أروم اختيار مذهب المعزلة ومناقضته في ذلك لما اختاره في كسبه الكلامية. حتى قال الشيخ شمس الدين الأصفهاني في شرح المحصول والحق مذهب

الأشاعرة لا ما اختار المصنف تقريره هنا من مذهب المعتزلة ، والذي نقوله إنه لا يلزم من عدم ذكر الجواب اختيار مذهبهم كيف وقد صرح بخلافه ، وأما ما قاله من أن المفهوم من الاسم المشتق ليس إلا ذو المشتق منه فهو مدخول . لأنه اعترف بأن قولنا مكى ومدنى مشتق من مكة والمدينة ، وليس المفهوم من المكى ذو مكة ولأنه يناقض ما التزمه سابقاً من أن بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فإنه قولنا زيد قيسى أو تميمى يكون حينئذ مشتقاً من قيس و تميم ، والمشتق منه غير باق . والحق أن دعواه أن لفظة ذر لا تقتضى الحلول غير مسلمة له على الإطلاق لأن المفهوم من قولنا زيد ذو علم أو فهم قيامها به وحلولها فيه فلفظة ذو تقتضى الحلول في أسماء المعاني كما ذكرناه وكلامنا في المشتقات من المصادر التي هي أسماء المعاني . ويخرج بهذا الجواب عن مثل مكى ومدنى ، فإنها مشتقة من أسماء الذوات فليست في شيء مما نحن فيه .

(فروع) يتجه بناؤها على الأصل المذكور .

لو حلف لا يبيع أو لا يضارب فوكل فيه غيره حتى فعل لم يحث في أظهر القولين لأنه لم يباشر ، والثاني إن كان عن لا يتولى ذلك بنفسه كالسلطان حث .

ولو حلف لا يحلق رأسه فأمر غيره فحلق فقد قيل في حثه القولان ، وقيل يحث قولاً واحداً ، وبه أجاب الماوردي وطرده في كل ما جرت العادة فيه بالأمر دون المباشرة من جميع الناس كقوله والله لا احتجمت أو لا اقتصدت أو لا بنيت دارى .

الفصل الرابع

في الترادف

قال : (الفصل الرابع في الترادف وهو توالى الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد كالإلسان والبشر) .

توالى الألفاظ هو تتابعها لأن اللفظ الثاني يتبع الأول في مدلوله ، وقوله : توالى الألفاظ جنس يشمل المترادف وغيره وقوله المفردة احتراز عن المركبة كالجمع المحدود والرسم مع المرسوم ، فإن الحد والمحدود غير مترادفين على الذهب المختار ، إذ المحدود دال على الماهية من حيث هي ، الحد دال عليها باعتبار دلالة على أجزائها فالاعتباران مختلفان ، وقوله : الدالة على شيء واحد احتراز عن توالى الألفاظ المتباينة المتفصلة ، فإنها تدل على الأشياء المتعددة كالإلسان والفرس والحمار ، وقوله باعتبار واحد يمكن أن يعمز به عن الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد ، لا باعتبار واحد بل أحدهما بطريق الحقيقة ، والآخر بطريق المجاز كالأسد والشجاع لكن قال الإمام : احترازنا به عن اللفظين المفردين ، إذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهتد ، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة ، كالقاصح والناطق فإنهما من المتباينة يعني أن كلا من المهتد والصارم يدل على الشكل المعروف ، لكن المهتد والسيف يدلان عليه سواء كان قاطعاً أم لا ، والصارم لا يدل عليه إلا إذا كان قاطعاً .

هذا شرح التعريف وفيه نظر ، فإنه أتى بالمفردة ليحتز عما أشرنا إليه وهو غير مضرور إلى ذلك ، فإن ذلك خرج بقوله باعتبار واحد إذ الحد والمحدود يدلان على معنى واحد لكن باعتبارين كما عرفت ، ثم إن هذه اللفظة أعنى للمفردة تصير الحد غير جامع ، إذ يخرج بها بعض المترادفات مثل خمسة ونصف العشرة ، وأيضاً قوله : الألفاظ جمع وأقله على رأيه ثلاثة ، وقد يكون الترادف من لفظين ، ثم

أنها جنس بعيد ، فلو أتى بالقول وقال : توألى كلتين فصاعداً لسلم من هذين الإيرادين ، وإنما قال : توألى الألفاظ ولم يقل الألفاظ المتوالية لأنه شرع في حد المعنى وهو الترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف ، وعبر بالألفاظ ليشتمل ترادف الأسماء كالبر والقمح ، والأفعال كجلس وقعد، والخروف مثل « في والباء » في بعض المواضع كما في قوله تعالى : (مصبحين وبالليل) (١) .

واعلم أن المصنف إنما ذكر حد الترادف مع تقدمه في تقسيم الألفاظ ليفرق بينه وبين التأكيد ، قوله : كالإنسان والبشر ، هذا مثال للترادف من جهة اللغة ، فإن الإنسان يطلق على الواحد رجلاً كان أو امرأة وكذلك البشر ، وأهمل المصنف التمثيل للترادفين بحسب لغتين وبحسب الشرع ، كالفرض والواجب عندنا (٢) وبحسب العرف .

قال : (والتأكيد يقوى الأول والتابع لا يفيد) .

لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ظن بعض الناس أن التابع من قبيل المترادف ذكر المصنف الفرق بينهما ، وحاصله أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت ، والمؤكد لا يفيد غير فائدة الأول بل تقويته وهو على نوعين : لفظي ، وهو ما يكون لفظه لفظ المؤكد ، ومعنوي ، وهو ما يكون بغير ذلك اللفظ مثل كلمه ، وأما الفرق بين المترادف والتابع مثل قولنا شيطان ليطان ونظائره فهو أن التابع لا يفيد ، كذا أطلت في الكتاب ، و زاد الإمام فقال بل شرط كونه مفيداً تقدم الأول عليه ، وأما الآمدى فإنه قال التابع قد لا يفيد معنى أصلاً

(١) سورة السافات (١٣٧ ، ١٣٨)

(٢) أى عند الشافعية ، فإن الفرض والواجب لفظان مترادفان ، إلا في الحج ، فإن الفرض غير الواجب .

وذهب الحنفية إلى أن الفرض ما ثبت بدليل كوجوب الصلوات الخمس ، والواجب ما ثبت بدليل ظني كوجوب الوتر ، فإنه واجب لأنه ثابت بالسنة .

راجع : أصول المرخصي (١١٠/١) ، تيسير التحرير (١٢٥/٢) .

بإثبات قد قال . وهذا قال ابن دريد (١) : سألت أبا حاتم عن معنى قولهم : بسن ، أى في قولهم « حسن بسن » فقال لا أدري ما هو . والتحقيق أن التابع يفيد التقوية . فإن العرب لاتضعه سدى ، وجعل أبو حاتم بمعناه لا يضر ، بل مقتضى قوله إنه لا يدري معناه أن له معنى وهو لا يعرفه .

فإن قلت : فصار كالتأكيد لأنه أيضاً إنما يفيد التقوية . قلت التأكيد يفيد مع التقوية نفي احتمال المجاز فإنك إذا قلت : قام القوم احتمال أن يريد البعض . مجازاً ، ويتبنى هذا الاحتمال بقولك بعد ذلك : كلهم ، وأيضاً فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع ، والتأكيد لا يكون كذلك ، وقول المصنف : التأكيد يقوى ليس بجيد ، بل كان ينبغى أن يقول : التأكيد تقوية أو المؤكد يقوى .

(١) هو : محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، من أزد عمان ، من أئمة اللغة والأدب ، يقولون : ابن دريد : أشعر العلماء ، وأعلم الشعراء . وهو صاحب المقتورة الريدية .

ومن كتبه « الاشتقاق في الأنساب » و « المقصور والممدود » و شرحه -
و « الجهرة » في اللغة . وغير ذلك .

توفي سنة ٣٢١ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٤٩٧ ، الأعلام ٦/٣١٠)

أحكام المترادف

قال : وأحكامه في مسائل :

الأولى : في سيبه المترادفان وإما من واضعين والتبسا ، أو واحد لتكثير الوسائل
والتوسع في محل البديع) .

ذهب بعض الناس إلى إنكار المترادف في اللغة العربية وزعم أن كل ما يظن
من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات ، كما في الإنسان والبشر ،
فإن الأول موضوع باعتبار النسيان أو باعتبار أنه يؤنس .

والثاني : باعتبار أنه بادي البشرية ، وكذا الخندريس والعقار ، فإن الأول
باعتبار الفتق ، والثاني باعتبار عمر الدن لشدها ، وتكلف لأكثر المترادفات بمثل
هذا المقال العجيب ، وقد اختار هذا المذهب أعني إنكار المترادف أبو الحسين
أحمد بن فارس (١) في كتابه الذي ألفه في فقه اللغة والعربية ، وسنن العرب وكلامها
ونقله عن شيخه أبي العباس ثعلب (٢) وهذا الكتاب كتب منه ابن الصلاح فكناً

(١) هو : أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ، من أئمة اللغة والأدب .
قرأ عليه البديع الهمذاني ، والصاحب بن عباد وغيرهما من أعيان البيان .
من تصانيفه : معاني لغتهم و الصاحبي ، في علم العربية ، و جامع التأويل
في تفسير القرآن ، توفي سنة ٣٩٥ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٣٥ ، الأعلام ١ / ١٨٤) .

(٢) هو : أحمد بن يحيى بن زيد سيار الشيباني الولاء ، أبو العباس ، المعروف
بثعلب ، إمام الكوفيين في النحو واللغة ، كان راوية للشعر ، محدثاً ، مشهوراً بالحفظ
وصدق اللمجة ، ثقة حجة ، ولد ومات في بغداد .

من كتبه الفصيح ، و قواعد الشعر ، و شرح ديوان الأعشى ، و معاني
القرآن ، توفي سنة ٢٩١ هـ .

(تذكرة الحفاظ ٣ / ٢١٤ ، الأعلام ١ / ٢٥٢) ،

منها هذه ، وعلقت أنا ذلك من خط ابن الصلاح فيما علقت من خطه ، ونحن نقول :
أما الجواز فلا يظن بعامل المنازعة فيه ، ضرورة أنه لا يلزم من فرض وقوعه
بحال ، وأما الوقوع في مسميات تخرج عن حد الحصر .
إذا عرفت ذلك فلو وقع المترادفة سببان :

أحدهما : أن تكون من واضعين .

قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، مثل أن تضع إحدى الفيلتين
أحد الاسمين ، والأخرى الاسم الآخر للسمى الواحد من غير أن تشمر إحداهما
بالأخرى ، ثم يشتهر الوضعان ويخفى الوضعان ، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع
الأخر ، ولا يخفى عليك أن هذا السبب مبنى على كون اللغات اصطلاحية .

والثاني : أن يكون من واضع واحد وهو السبب الأقل ، كما ذكر الإمام ،
وله فوائد :

منها : أن تكثر الوسائل أى الطرق إلى الإخبار عما في النفس ، فإنه ربما نسي
أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به وقد كان بعض الأذكياء في الزمى السالف ألتع
فلم يحفظ عليه أنه تطلق بحرف الراء ، ولولا المترادفات تعينه على ما قصده
لما قدر على ذلك .

ومنها : التوسع في مجال البديع أى في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة
في النظم والنثر ، وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأني باستعماله مع لفظ آخر السجع
والقافية أو التجنيس والترصيع وغير ذلك من أصناف البديع ، ولا يتأني ذلك
باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ .

قال : (الثانية أنه خلاف الأصل لأنه تعريف المعرف ومحوج إلى
حفظ الشكل) .

نقل الإمام أن من الناس من قال : المترادف وإن كان واقعاً ، لكنه على
خلاف الأصل وبه جزم في الكتاب ، وحيث إذا دار اللفظ بين كونه مترادفاً
(١٦ - الإيهاب - ج ١) .

لفظ آخر ومبائناً له فحمله على المبين له أولى ، واستدل على كونه على خلاف الأصل بوجين :

أحدهما : أن المقصود لما حصل بأحد اللفظين فالأصل عدم الثاني لتلا يوزم تعريف المعرف .

والثاني : أنه موجب للشقة لأنه يوجب حفظ جميع تلك الالفاظ إذ لو لم يحفظ جميعها احتمل أن يكون الذي اقتصر على حفظه خلاف ما اقتصر عليه الآخر ، فعند التخاطب يجهل كل واحد منهما مراد صاحبه .

قال : (الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لفته إذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ) .

هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مكان الآخر؟ فيه ثلاث مذاهب :

أحدها : أنه غير واجب ، قال الإمام وهو الحق .

والثاني : أنه واجب بمعنى أنه يصح مطلقاً وهو اختيار ابن الحاجب ، وقال الإمام إنه الأظهر في أول النظر .

والثالث : وهو اختيار المصنف وصفي الدين الهندي إن كانا من لغة واحدة صح وإلا فلا ، أما صحته إذا كانا من لغة واحدة فلأن المقصود من التركيب إنما هو المعنى دون اللفظ ، فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب أن يصح مع الآخر لاتحاد معنهما ، وأما عدم صحته إذا كانا من لغتين فلأن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل ، فإن إحدى اللغتين بالنسبة إلى اللغة الأخرى بمثابة المهمل .

فإن قلت : التركيب كما يتعلق بالمعنى كذلك يتعلق باللفظ كما في أنواع البلاغة من الترميع والتجنيس وغير ذلك ، فإن رعاية هذه الأمور غرض يقصده اللبيب .

قلت : رعاية هذه الأمور خارجة عن المقصود الأصلي من الكلام فإنها من محسنات الكلام لا من مصححاته ، وفي قول المصنف ، إذ التركيب إشارة إلى أن الخلف إنما هو في حال التركيب ، وأما في حال الإفراد كما في تعدده .

الأشياء فلا خلاف في جواز ذلك ، هذا كلام الأصوليين في المسألة ، وأما الفقهاء فلا خلاف عندهم في إقامة كل واحد من المترادفين المختلفي اللفظ في مقام الآخر فيما تشترط فيه الألفاظ كعمود البياعات وغيرها ، وأما ما وقع النظر في أن التبدل هل وقع بلفظه فليس من هذا الباب ، لأن المانع إذ ذاك من إقامة أحد المترادفين مقام الآخر ، ليس أنه لا يصح إقامة مرادف مقام صاحبه ، بل لما وقع من القيد لسبيله لفظه كالخلاف في أن لفظ النكاح كلي يعتمد بالعجمية واللات لانادر على العربية ونظائر ذلك .

قال : (الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان ، فإما أن يكون بنفسه مثل قوله عليه السلام : « والله لأغزون قريشاً ، ثلاثاً أو بغيره للفرء ، كالنفس والعين وكلا وكلنا ، وكل وأجمعين وإخوانه والجملة كان) .

لك أن تقول : الفصل معقود للترادف فلا مدخل لأحكام التوكيد فيه ، فكان ينبغي أن يقول الفصل الرابع في أحكام الترادف والتأكيد ، كما فعل الإمام والخطب في ذلك يسير .

اعلم أن التوكيد عبارة عن تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً ، هكذا قاله صاحب الحاصل وتبعه المصنف ، وقد أورد عليهما أن التابع يدخل في هذا لأنه يفيد تقوية الأول كما حررناه ، فكان من حقه أن يقول بلفظ ثان مستقل بالإفادة ، وأورد عليه أيضاً القسم وإن واللام فإنها تؤكد الجملة ، وليس ذلك بلفظ ثان بل أول . ولا يمكنه أن يقول بدل ثان بلفظ آخر ، لأنه يوم أنه يشترط في المؤكد أن يكون بافظ مغاير لذلك فيخرج التأكيد اللفظي . وإك أن يجيب أولاً بأن الثاني هنا بمعنى واحد كما في قوله (ثاني اثنين) (١) ، وثانياً : بأن ما يؤكد الجملة مما ذكر ، وأن به التأكيد لم يصطلح النحاة على تسميته تأكيداً ، ولم يدخله في باب التأكيد ، وليس كل ما يحصل به التأكيد يكون تأكيداً في الاصطلاح ، بل

(١) جاء ذلك في قوله تعالى - في حق أبي بكر في هجرته مع رسول الله ، صلى الله عليه وسلم - (إلا تتصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في النار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا) - التوبة ٤٠

لوقال القائل أؤكد عليك لم يكن تأكيداً مع ضارحته فيه وإشتماله على لفظه .
 إذا عرفت ذلك فقالت النحاة: التوكيد على نوعين: لفظي ومعنوي، الأول: اللفظي
 قال في الكتاب وهو أن يؤكد بنفسه، أي بتكرار ذلك اللفظ: الأول، ومثل له
 بقوله ﷺ: « والله لأغزون قريشاً ثلاثاً » والحديث مروى في سنن أبي داود
 من حديث مسمر عن سماك عن عكرمة مرفوعاً بلفظ: « والله لأغزون قريشاً »
 ثم قال: إن شاء الله ثم قال: « والله لأغزون قريشاً، إن شاء الله، ثم قال: « والله
 لأغزون قريشاً، ثم سكت ثم قال: « إن شاء الله، ورواه أبو داود من طريق
 أخرى مرسلًا، وهو بهذا اللفظ غير صريح في التأكيد، لاحتمال أن كل جملة
 مقصودة بإنشاء الخلف في نفسها، ألا ترى إلى استثنائه في كل منها وسكوته في البعض،
 وقد ذكر النحاة من شواهد قول الشاعر:

أيا من لست أقلاه ولا في البعد أنساه
 لك الله على ذلك لك الله (١)

هذا شرح ما ذكره المصنف في اللفظي، وقد قال النحويون إن إعادة اللفظ
 بعينه على ضربين:

الأول: أن يكون ذلك في الجمل، وهو إما مقرون بماطف كقوله تعالى:
 (وما أدراك ما يوم الدين) ثم ما أدراك ما يوم الدين (٢) وقوله تعالى: (أولى
 لك فأولى ثم أولى لك فأولى) (٣) وإما مجرد منه كالبيت الذي ذكرناه .

والضرب الثاني: أن يكون في المفردات وهو إما أن يكون اسماً كقولك قام زيد
 زيد، وقوله تعالى (كلا إذا ذكت الأرض ذكاً فكا) (٤) أو فعلاً. والأكثر أن يكون مع

(١) لم تنسب هذه الآيات إلى قائل معين .

(شرح شواهد العيني على الأشموني ٣ / ٨٠، الشاهد رقم ٦٢٩) .

(٢) سورة الانفطار (١٨٤، ٧) .

(٣) سورة القيامة (٣٤، ٣٥) .

(٤) سورة الفجر (آية ٢١) .

المؤكد فاعل الأول أو ضميره ، نحو قام زيد قام زيد ، أو قام زيد قام ، وقد يكون فاعل المؤكد والمؤكد ضميرين كقولك : صل صل الصديق ، وقد يستغنى بفاعل أحدهما ، وقد اجتمع الأمران في قول الشاعر :

فأين إلى أين . النجاة . يغفلني أذاك أذاك الألاحقون احبس احبس (١)

أو حرفاً كقول الشاعر :

فلا والله لا يُلقني لما بي ولا للسا بهم أبداً دواه (٢)

الثاني : التأكيد المعنوي ، وهو يغير ذلك اللفظ الأول وذلك قسماً :

أحدهما : أن يكون مؤكداً للفرد ، فيما أن يكون مؤكداً للواحد مثل : جاء زيد نفسه ، ومحمد غيته ، أو للثنى مثل جاء الزيدان كلاهما أو المرأتان كلتاهما أو المجمع مثل : جاء القوم كلهم أو أجمعون ، قال الله تعالى : (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) (٣) ومن ذلك أخوات أجمعين كأكتعين وأبصعين وأبتعين .

والثاني : أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) (٤) ولام الابتداء والجملة القسمية .

قال : (وجوازه ضروري ووقوعه في اللغات معلوم) .

أنكر بعض الملاحدة التوكيد والخلاف معه إما في الجواز وهو ضروري أو في الوقوع للومن استقرأ لغة العرب وجدها مشحونة به ، وله فوائد تعرف

(١) يذكره النحويون من شواهد التوكيد اللفظي .

(شرح ابن عقيل ص ١٣١) .

(٢) ينسب هذا البيت لبعض بني أسد .

(شرح الشواهد للعيني على الأشموني ٣ / ٨٣) .

(٣) سورة ص (آية ٧٣) .

(٤) سورة الأحزاب (آية ٥٦) .

تتبع خواصر تراكيب الكلام وأدناها بعد احتمال المجاز أو نفيه ، فإنك إذا قلت : قام زيد احتمال أن يريد غلامه مجازاً . فإذا قلت : نمنه فإن لم يقتض ذلك اقتضاء احتمال المجاز فلا أقل من اقتضائه ضرورة هذا الاحتمال مرجحاً ضعيفاً ولذلك نقول : زيد قائم لمن يكفى بهذا الخبر ، فإذا أردت أن تقرر عنده ذلك لم تجد بدأ من التأكيد ، بل نقول : إن زيدا قائم ، فإذا توهمت منه نكيراً لم تلف غنى عن زيادة اللام فنقول : إن زيدا لقائم ، ولذلك قال بعض أصحابنا : إذا قال : استأجرتك لكذا أو لتفعل كذا لم يكن الحاصل به إجارة عين ، بل ذمة ، وإن اقتضى ذلك الإضافة إلى المخاطب ، وأنه لا يحصل إجارة العين إلا إذا قال : استأجرت عنك أو نفسك أو لتعمل بنفسك كذا .

(قائدان) إحداهما : عن شيخ الإسلام عز الدين ابن عبد السلام (١) رحمه الله أنه قال : اتفق الأدباء على أن التأكيد في لسان العرب ، إذا وقع بالتكرار لا يزيد على ثلاث مرات ، قال : وأما قوله تعالى في سورة المرسلات : (ويل يومئذ للكافرين) في جميع السورة فذلك ليس تأكيداً ، بل كل آية قيل فيها (ويل يومئذ للكافرين) في هذه السورة فالمراد المكذبون بما تقدم ذكره قيل هذا للقول ، ثم يذكر الله تعالى معنى آخر ويقول : (ويل يومئذ للكافرين) أي بهذا فلا يجتمعان على معنى واحد فلا تأكيد ، وكذلك (فبأى آلاء ربكما تكذبان) في سورة الرحمن .

الثانية : سأل بعض الفضلاء فيما إذا قال الزوج ، أنت طالق أنت طالق ،

(١) هو : عبدالعزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمى ، الدهشقى ، عز الدين ، الملقب بسلطان العلماء ، فقيه شافعى بلغ رتبة الاجتهاد .
ألف الكثير من الكتب ، منها : الإمام في ألة الأحكام ، مختصر صحيح مسلم ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام .

توفي - رحمه الله عليه - في العاشر من جمادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ بالقاهرة ودفن بالقرافة الكبرى في سفح جبل المقطم .

(فوات الوفيات ١ / ٢٨٧ ، النجوم الزاهرة ٧ / ٢٠٨) .

.وقصد بالثانية : التأكيد ، فإنه لا يقع إلا واحدة والحالة هذه ، فقال الجملة الثانية :
لا جائز أن تكون خبرية ، لأن الجملة الخبرية غير الإنشائية ، وشرط التأكيد ،
أن يكون من جنس الأول ، ولا أن تكون إنشائية وإلا وقع طلقان ، ويمكن
أن يجاب باختيار أنها إنشائية ، ولا يلزم ما ذكر ، فإنها إنشاء للتأكيد ،
ولا يقع بإنشاء التأكيد شيء ، وليست بإنشاء الإيقاع فاشتركت مع الأولى في أصل
الإنشاء وافترقا فيما أنشأه .

الفصل الخامس في الاشتراك

قال : (الفصل الخامس في الاشتراك)

المشترك هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة ، سواء كانت الدالتان مستفادتين من الوضع الأول ، أو من كثرة الاستعمال ، أو كانت إحداهما مستفادة من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال ، أو كانت إحداهما مستفادة مع الوضع ، والأخرى من كثرة الاستعمال ، ومن قولنا الواحد احترازاً عن الأسماء المتباينة والمترادفة ، وقولنا على معنيين مختلفين احتراز عن الأسماء المفردة ، وعن اللفظ المتواطىء ، فإنه يتناول الماهية وهي معنى واحد ، وإن اختلفت محالها ، وقولنا عند أهل تلك اللغة إلى آخره ، إشارة إلى أن المشترك قد يكون بين حقيقتين لغويتين أو عرفيتين أو عرفية ولغوية ، والمصنف قدم حد الاشتراك في تقسيم الألفاظ فلم يحتج إلى إعادته هنا .

قال : (وفيه مسائل : الأولى : في إثباته : أوجه قوم لوجهين :

أحدهما : أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية ، فإذا وزع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم المتقدمين ، بأن المقصود بالوضع متناه .

والثاني : أن الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء عينه ، ورد بأن الوجود زائد مشترك ، وإن سلم وقوعه لا يقتضى وجوبه ، وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض ، فيكون مفسدة ونوقض بأسماء الأجناس)

اختلف الناس في اللفظ المشترك هل هو واجب أم لا ، وبتقدير ألا يكون واجباً فهل هو ممتنع أم ممكن ، وبتقدير إمكانه ، فهل هو واقع؟ فهذه احتمالات أربعة بحسب الانقسام العقلي وقد صار إلى كل منها صائر ، واحتج من قال : بالوجوب بشيئين :

احدهما : أن المعاني غير متناهية ، وهذا واضح ، فإن منها الأعداد وهي لا تصل إلى نهاية ، والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية ، والمركب من المتناهي متناه ، وحيثنذا فإذا وزعنا الألفاظ على المعاني فلا بد وأن يستوعبها ، وإلا يلزم خلط بعض المعاني المقصودة عن الألفاظ ، ومتى كانت مستوعبة لها لزم الاشتراك لأنه لا بد حيثنذ من لفظ واحد ، بإزاء معان كثيرة وهو الاشتراك ، وأجاب المصنف أولاً بمنع المقدمتين ، أى لا نسلم أن المعاني غير متناهية ، ولا أن الألفاظ متناهية ، وسند المنع الأول : أن حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ، وأما قوله : الأعداد غير متناهية فسلم لكن بمعنى أنه لا مرتبة من مراتبه ، إلا ويمكن أن يوجد بعدها مرتبة أخرى ، مع أن المراتب الداخلة في الوجود منه أبداً تكون متناهية ، لا بمعنى أن الحاصل منه في الوجود غير متناه ، ولا يلزم من كون الأعداد غير متناهية بالمعنى الذى تقدم ذكره أن تكون المعاني الموجودة غير متناهية ، وأيضاً فاصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئون والآلاف ، والوضع للفرديات لا للركبات ، وللسند المنع الثانى : وهو قولهم الألفاظ متناهية والمركب من المتناهي متناه أن كونها مركبة من الحروف المتناهية ، لا يقتضى أن تكون متناهية ، كما أن أسماء الأعداد غير متناهية . وأصولها متناهية ، وأجاب ثانياً بأن المقصود بالوضع متناه أى ولئن سلطنا صحة المقدمتين فلا يلزمنا ذكرتم ، لأن المعاني التى يقصدها الواضع بالتسمية متناهية . إذ الوضع للمعاني فرع تصورهما ، وتصور ما لا يتناهى محال ، ويمكن أن يقرر على وجه آخر فيقال : إنما يلزم الاشتراك أن لو حصل استيعاب جميع المعاني بالوضع ونحن نقول الوضع إنما هو لما يشتد الحاجة إليه وهو متناه ، وليس الوضع لكل معنى بل جاز خلط بعض المعاني عن الوضع ، ألا ترى ألا نجد لكثير من المعاني كأنواع الروائح أسماء مستقلة لا مشتركة ولا مفردة بعد الاستقراء والبحث التام .

الثانى : أن الوجود يطلق على وجود الواجب سبحانه وتعالى ، ووجود الممكن بطريق الحقيقة فيهما ووجود كل شيء عين ماهيته ، كما تقرر في علم الكلام ، وهو مذهب أبي الحسن ، ولا ريب في مخالفة حقيقة الواجب لحقيقة الممكن فيكون إطلاق الوجوب عليهما بطريق الاشتراك ، وأجاب أولاً بأننا لا نسلم أن وجود كل شيء عين ماهيته بل هو زائد عليها ، وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه

فلو اوجب والممكن فيكون متواطئاً ، لا مشتركاً ، وهذا المنع منه مبني على اختياره
وقد نقله في كتابه الطوالع عن الجمهور ، والحق مذهب الشيخ ، وليس هذا موضع
تقريره ، وأجاب ثانياً بأننا سلطنا أن وجود كل شيء عين ماهيته ، ولا يلزم
حظوبكم إذ لا يقتضى غير وقوع الاشتراك ، ووقوعه لا يقتضى وجوبه وأنتم
ادعيتم وجوبه .

قوله : (وأحاله آخرون إلى آخره) .

احتج من أحاله وهم فرقة قليلون ، ومنهم ثعلب وأبو زيد البلخي (١) والأبهري (٢)
على ما حكاه ابن الفارض المعزى في كتابه النكت بأن وقوعه يقتضى المفسدة ،
لأن المقصود من الألفاظ ووضعها ، إنما هو التفاهم حالة التخاطب ، والمشارك لو
وقع وسمعه السامع لم يحصل له الصم ، لأن المشترك متساوى الدلالة بالنسبة إلى
معانيه ، فلو فهم منه المعنى الذى هو غرض المتكلم دون غيره لزم ترجيح أحد
المتساويين على الآخر من غير مرجح ، ولو فهم غيره لآدى إلى وقوع المفسدة ففعل
حالم يطلب منه وربما كان بمنوعاً منه ، وأجاب بالنقض بأسماء الأجناس وتقريره

(١) هو : أحمد بن سهل ، أبو زيد البلخي أحد علماء الإسلام الذين
جمعو آيين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون .

مؤلفاته : د أقسام العلوم ، د شرائع الأديان ، د كتاب السياسة الكبير ،
والصغير ، د أدب السلطان والرعية ،

توفي سنة ٥٢٢٢ .

(معجم الأدياء ٢/٦٥-٨٦ ، الأعلام ١/١٢١) .

(٢) هو : محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح ، أبو بكر التميمي الأبهري شيخ
المالكية في العراق . له مؤلفات في مذهب الإمام مالك ، والرد على مخالفيه .

توفي سنة ٥٢٧٥ .

(تاريخ بغداد ٥/٤٦٢ ، الأعلام ٧/٩٨)

أنه إن أردتم أنه لا يفهم الغرض على جهة التفصيل فسلم ، لكن هذا لا يوجب عدم وضع المشترك فإن أسماء الأجناس أيضاً لا تفهم الغرض على وجه التفصيل مع كونها موضوعة ، وإن أردتم أنه لا يفهم الغرض أصلاً فمنوع ، فإن المشترك يفيد فهم الغرض على سبيل الاجمال وذلك مطلوب ليستعد السامع للاقتناع قبل البيان فإن قلت : اسم الجنس موضوع للتقدير المشترك وهو مفهوم من اللفظ بخلاف المشترك ، إذ المقصود منه فرد معين ، وهو غير معلوم من اللفظ .

قلت : اسم الجنس ، وإن دل على التقدير المشترك إلا أنه لا دلالة له على خصوصية الأفراد تساوى المشترك في عدم الدلالة التصيلية .

قال : (واختار إمكانه لجواز أن يقع من واحد من واضعين ، أو واحد لغرض الإبهام حيث يجعل التصريح سبباً لمفسدة) .

المذهب الثالث : وهو ما اختاره الأكثرون منهم المصنف أنه يمكن الوقوع لجواز أن يقع إما من واضعين ، بأن وضع أحدهما لفظاً لمعنى ثم وضعه الآخر لمعنى آخر ، ثم اشتهر ذلك اللفظ ما بين الطائفتين في إفادته للمعنيين ، ولا يخفى عليك أن هذا إنما يجيء إذا قلنا اللغات غير توقيفة ، وإما من واضع لواحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة ، كما روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وقد سأله رجل عن النبي ﷺ ، وقت ذهابهما إلى الغار ، من هذا قال : هذا رجل يهديني السبيل ، .

قال : (ووقوعه للتردد في المراد من التره ونحوه ، ووقع في القرآن مثل ثلاثة قروء ، والليل إذا عسعس) .

قوله : ووقوعه عطف على قوله واختار إمكانه ، وهذا هو المذهب الرابع أنه واقع والخلاف فيه مع من سلم إمكان المشترك ومنع وقوعه لنا أنها ترد في المراد من القراء ونحوه عند السامع بغير قرينة بين الطهر والحيض على السواء ، فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في التقدير المشترك لما كان ذلك ، وما يقال : لعل للتردد حصل بسبب عرف طارئ لكثرة الاستعمال في المجاز ، فهو وإن كان

محملاً لكنه على خلاف الأصل إذ الأصل عدم التغيير ، ولأن التردد حاصل في مفهومات ألفاظ قل ما يستعملها أهل العرف كما في عسس الليل ، فإما بالانفهام منه الإقبال والإدبار على التعيين إلا بقرينة ، ولا يجوز إحالته إلى استعمال أهل العرف ، ثم إذا ثبت وقوعه فهل وقع في القرآن؟ منهم من منع والمختار خلافه بدليل قوله تعالى (ثلاثة قروء) (١) عند من يجعل القراء مشتركاً بينهما كما هو مقتضى اللغة وهو الصحيح ، وكذلك قوله تعالى (والليل إذا عسعس) (٢) أي أقبل وأدبر ، وإنما أتى المصنف بهذين المثالين ، لأن الأول : من الأسماء ، والثاني : من الأفعال ولأن أحدهما مفرد والآخر جمع ، ليفهم بذلك وقوع النوعين في القرآن ، وأنه مشحون بالمشارك على اختلاف أنواعه ، واحتج من منع وقوعه في القرآن ، بأنه إن وقع مبيئاً بذكر قرينة كان تطويلاً من غير فائدة إذ يمكن التعبير عن المراد بلفظ مفرد وطمع له فقط ، وإن وقع غير مبيئ كان غير مفيد وذلك عيب والجواب أنا نقول لا يذكر معه قرينة ولا نسلم أن غير المبيئ غير مفيد مطلقاً بل هو مفيد لفهم المعنى على سبيل الإجمال ، والفهم الإجمالي أيضاً مقصود في فهم الألفاظ لاشتراكه على فوائده :

منها : استعداد المكلف للبيان وغير ذلك ، وأيضاً فإنه كأسماء الأجناس .

وأعلم : أن المانع من وقوعه في كلام الله تعالى : هو المانع من وقوعه في كلام الرسول ﷺ ، وعلته المذكورة شاملة لذلك ، وإنما لم يذكر المصنف أن النسخ ينافي في المسكتين ، بل اكتفى بذكر أحدهما لأنه لا قائل بالتفصيل كما صرح به صنفي الدين الهندي وغيره .

قال : (الثانية : أنه بخلاف الأصل ، ولأنه لم يفهم ما لم يستقر ، ولا تمتع .

(١) سورة البقرة آية (٢٢٨)

(٢) سورة التكويد آية (١٧)

الاستدلال بالنصوص ، ولأنه أقل بالاستقراء ، ويتضمن مفسدة السامع ، لأنه :
وبما لم يفهم وهاب استفساره واستنكف ، أو فهم غير مراده ، وحكى لغيره :
فيؤدى إلى جهل عظيم ، واللافظ لأنه قد يحوجه إلى الأفراد أيضاً ، ويؤدى
إلى الإضرار ، إذ يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحاً .

هذه المسألة : في تعيين أن الاشتراك على خلاف الأصل ، والمعنى به أن
اللفظ إذا دار بين أن يكون مشتركاً أو لا يكون كذلك كأن ظن عدم الاشتراك
أغلب ويدل عليه وجوه :

أحدها : أنه لو كان احتمال الاشتراك مساوياً لاحتمال الانفراد ، لما حصل
التفام بين أرباب اللسان حال التخاطب في أغلب الأحوال من غير استفسار ،
واستكشاف عما أراد للمتكلم ، وقد علمناه حصول ذلك ، فإن الفهم يحصل
بمجرد إطلاق اللفظ فكان الغالب على الظن حصول الانفراد .

الثاني : لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفاضة الظن
فضلاً عن اليقين لاحتمال أن يكون الالفاظ مشتركة بين ماظهر لنا وبين غيره ،
وعلى هذا التقدير يحتمل أن يكون المراد غير ماظهر لنا فلا يبقى التمسك بالأخبار
والآثار مفيداً ظناً فضلاً عن يقين .

الثالث : أن الاستقراء دل على أن الالفاظ في الأكثر مفردة لا مشتركة ،
والكثرة تفيد ظن الرجحان .

الرابع : أن المشترك يتضمن مفسدة السامع واللافظ ومتضمن المفسدة على
خلاف الأصل ، لأن الأصل عدما ، والدليل على أنه يتضمن مفسدة السامع ، أنه
ربما لم يفهم المقصود وهاب استفسار الالفاظ ، لكون الالفاظ مبهياً أو استنكف
أى تعاضم السامع عن استفساره ، وحيثُ فربما يفهم من اللفظ غير مراد الالفاظ
ويحكى لغيره ويحكى ذلك الغير لآخر ، وهكذا فيؤدى إلى وقوع جمع كثير في اللفظ
وذلك جهل عظيم ، والدليل على أنه يتضمن مفسدة الالفاظ أنه قد يحتاج في تفسير
اللفظ المشترك إلى اللفظ المفرد فيكون المشترك ضائعاً ، وأيضاً فإنه يؤدى إلى

إضراره إذ يصير دائماً مفتقراً إلى التفسير ، وأيضاً فربما ظن اللفظ أن السامع فهم
المعنى الذى أراده فيعتمد على ذلك فيضيغ غرضه ، أى غرض اللفظ .

قوله : (فيكون مرجوحاً) أى إذا ثبت هذا كله كان المشترك مرجوحاً ،
أى على خلاف الأصل .

قال : (الثالثة : مفهوم المشترك ، إما أن يتباينا كالنهر والظهر والحيض ، أو
يتواصلا فيكون أحدهما جزء الآخر ، كالإمكان للعام والخاص ، أو لازمه
كالشمس للكوكب وضوئه) .

المشترك لا بد له من مفهومين فصاعداً ، ففهماه إما أن يتباينا أو يتواصلا .
القسم الأول : أن يتباينا - أى لا يمكن اجتماعهما فى الصدق على شئ واحد
كالحيض والظهر ، فإنهما مدارا لا النهر ولا يجوز اجتماعهما أبداً فى زمن واحد .
والثانى : أن يتواصلا ، فإما أن يكون أحد المعنيين جزءاً للآخر ،
أو لازماً له .

الأول : كالإمكان العام مع الإمكان الخاص ، فإن لفظ الإمكان موضوع
لهما ، والإمكان العام جزء للإمكان الخاص ، لأن الإمكان العام سلب الضرورة
المطلقة عن الطرف المخالف للحكم ، والإمكان الخاص سلب الضرورة المطلقة عن
الطرفين الموافق للحكم والمخالف له .

فإذا قلنا : كل ج ب بالإمكان العام يسكون معناه أن سلب المحمول الذى هو
كل ج عن الموضوع الذى هو ب غير ضرورى .

وإذا قلنا : كل ج ب بالإمكان الخاص فمعناه أن ثبوت المحمول للموضوع
وسلبه عنه غير ضرورى ، وإذا عرفت ذلك علمت أن الإمكان العام جزء من
الإمكان الخاص بالضرورة ، لأن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب
الضرورة عن الطرفين جميعاً .

والثانى : أن يسكون لازماً له ، ومثل له فى الكتاب بلفظ الشمس ، فإنه
موضوع لجرم الكوكب وضوئه الكوكب لازم لجرمه ، ومن أمثله أيضاً .

الكلام ، فإنه عند المحققين مشترك بين الفساق والسائق ، مع أن السائق دليل على الفساق والدليل يستلزم المدارك فيصدق أنه مشترك بين الشيء ولازمه .

قال : (الرابعة : جور الشافعي رحمه الله والقاضيان وأبو علي إعمال المشترك في جميع مفوماته الغير المتضادة ، ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصري والإمام) .

اختلف أهل العلم في صحة إطلاق اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركة بين معنيين على المعنيين معاً ، فذهب الشافعي رضي الله عنه والقاضيان أبو بكر الباقلاقي وعبد الجبار بن أحمد ، وأبو علي الجبائي إلى صحة ذلك بطريق الحقيقة ، بشرط ألا يمتنع الجمع لأمر خارج كما في الضدين والتقيضين ، وإلى هذا أشار المصنف بقوله العير المتضادة ، أي أنه ليس محل الخلاف في المتضادة وإدخال الألف واللام على غير ليس بشائع ، ولم يتعرض المصنف للتقيضين ، لأن الإمام زعم أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين الشيء وتقيضه ، وقد مثل لذلك بلفظة « إلى » على رأى من زعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه ، وما استدلل به المانع من أن اللفظ المشترك لا يفيد إلا التردد بين مفهوميه والتردد حاصل قبل وضع اللفظ له وسماعه فيكون وضع اللفظ لهما عبثاً ضعيفاً ، لانا نمنع حصر الفائدة فيما ذكره من التردد بين هذا لأنه كما يفيد التردد [بين] (١) مفهوميه يفيد أيضاً إخراج ماعداهما عن أن يكون مراد المتكلم ، ألا ترى أن قوله تعالى (إلى المرافق) (٢) كما يفيد التردد بين دخول المرفق وعدمه على تقدير أن يكون مشتركاً بينهما يفيد أيضاً إخراج العضد عن الأمر بالغسل ، فدعوى أن الوضع لهما عبث عرية عن التحقيق ، ولو سلطنا انحصار الفائدة فيما ذكره لكن يحصل بعد الوضع من الفائدة ما لا يصل قبله وهو تعين أحدهما : بأذن قرينة حالية أو مقالية بخلاف ما قبل الوضع ، فإنه لا يزول التردد بذلك ، سلطنا صحة الدليل لكن إن كان

(١) ما بين القوسين ساقط من الأصل .

(٢) سورة المائدة آية (٦) وهي قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ...) الآية

الواضع الله تعالى فلا تعلق ، ولعل فيه فائدة لم نطلع على ظامض سرها ، وإن كان العباد ، فالدليل إنما ينفي ما يكون مشتركاً بينهما بوضع قبيلة واحدة لا ما يحصل بوضع قبيلتين ، وأما المتضادة فمثل بعضهم لها بالقرء وهو فاسد ، لأن الشارع إذا قال : اعتدى بقرء لم يمتنع أن تعتد بالظهر والحیضة ، وإن كانا ضدین فی نفسهما . والمثال الصحيح لذلك صيغة «افعل» عند من يجعلها حقيقة في الطلب وفي التهديد فإنها مشتركة إذن بين معنيين متضادين ، لا يمكن الجمع بينهما ولا الحمل عليهما . وقد يمثل له بما إذا قال : اعتدى بقرء في خمسة عشر يوماً . هذا أحد المذاهب في المسألة ، أعنى أنه يجوز استعمال اللفظ المشترك في معنيه بشرط ألا يكون ضدین ولا نقيضین وهو المختار عند المصنف . وذهب أبو هاشم ، والكرخي . وأبو الحسين البصرى ، والإمام نجر الدين وغيرهم إلى امتناع ذلك .

ثم اختلف المانعون في سبب المنع . فمن قائل سبب المنع أمر يرجع إلى القصد أى لا يصح أن يقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة للاحقيقة ولا مجازاً . ولكنه يمكن أن يقصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرّة الواحدة ويكون قد خالف الوضع اللغوى وابتدأ بوضع جديد . ولكل أحد أن يطلق تفتناً ويريد به ما شاء .

وهذا مذهب إليه النزالي وأبو الحسين البصرى واختاره الإمام ، ومن قائل سببه الوضع الحقيقى أى أن الواضع لم يضع اللفظ المشترك على الجميع بل على البدل فلا يصح إطلاقه بطريق الحقيقة على الجميع ، ولكن يجوز أن يراد به جميع محامله على جهة المجاز إذا اتصل بقرينة مشرة بذلك ، وهذا ما اختاره ابن الحاجب .

وقال إمام الحرمين مانعه : الذى أراه فى اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً لم يحتمل فى موجب الإطلاق على المحامل ، فإنه صالح لإفادة آحاد المعاني على البدل ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحترواء عليها وادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل . وهذا القول يجرى فى الحقائق وجهات المجاز .

فإن قيل : أيجوز أن يراد به جميع محامله ؟

قلنا : لا يمتنع ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك مثل . أن يذكر الذاكر محامل العين ، فيذكر بعض الحاضرين لفظ العين ، ويتبين من حاله أنه يريد تطبيقه

على ماجرى انتهى ، وهو محتمل لكل من المقالتين لتقدمتين وسياقه إلى اختيار
الغزالي وأبي الحسين أقرب ، ومنهم من منع من ذلك مطلقاً ، وقال : لا يجوز أن
يراد باللفظ المشترك أكثر من معنى واحد في حالة واحدة لا لغة ولا وضعاً جديداً
ثم عند المجوزين لا فرق بين المفرد والمجموع والمثبت والمنق ، ومنهم : من فرق
وسياتى في كلام المصنف في آخر المسألة إن شاء الله تعالى ، وهنا كلامان نذكرهما
قبل الخوض في الحجاج :

أدهما : أن هذا الخلاف في استعمال المنظ المشترك في معنييه جار في استعماله
في مجازيه مثل أن يقول : والله لا أشترى ، ويريد السوم وشراء الوكيل كما صرح به
الإمام أبو المنظر السمعاني (١) في القوامع وغيره وفي حقيقته ومجازيه ، مثل أن
يطلق التكاخ ويريد به العقد والوطء جميعاً . وقد جرى الشافعى على منوال واحد
فجوز استعمال اللفظ في حقيقته وفي حقيقته ومجازيه وحمله عند الإطلاق عليهما
وأخرج ابن الرفعة نصه على ذلك من الأم عند الكلام فيما إذا عتد لرجلين على
امراة ولم يعلم السابق منهما . ذكر ذلك في باب الوصية من المطلب .

وأما القاضي رحمه الله ، فعظم تكبيره على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز
جميعاً . وقال في تحميق إنكاره اللفظ : إنما يكون حقيقة إذا انطبقت على ما وضعت
له في أهل اللسان . وإنما يصير مجازاً إذا تحوز بها عن مقتضى الوضع ، ويحيل
الجمع بين الحقيقة والمجاز محاولة الجمع بين التقيضين ، وهذا من القاضي تصريح بأنه
لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد حقيقته ومجازيه معاً لما يلزم منه من الجمع
بين التقيضين .

الثاني : أن محل الخلاف في استعمال اللفظ في كل معانيه إنما هو في السكلي

(١) هو : منصور بن محمد بن عبد الجبار بن حمد المروزي السمعاني ،
الحنفي ، ثم الشافعى ، أبو المنظر ، من العلماء بالتفسير والحديث .
من مؤلفاته : تفسير القرآن الكريم ، القواطع في أصول الفقه .

توفي سنة ٤٨٩ هـ .

(٢) مفتاح السعادة ٢/١٩١ ، الأعلام ٨/ ٢٤٣ .

(١٧ - الإيهام ١)

العددي ، أي في كل فرد فرد وذلك بأن يجعله يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة :
في الحالة التي يدل على المعنى الآخر بها وليس المراد الكلّي التجموعي ، أي يجعل
مجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً كدلالة الخمسة على أحادها ، ولا الكلّي البديلي ، أي
يجعل كل واحد مدلولاً مطابقاً على البديلي ، ذكره صاحب التحصيل (١) .

وقال الأصفهاني في شرح المحصول : إنه رأى في تصنيف آخر لصاحب
التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة أن الخلاف في الكلّي التجموعي ، فإن أكثرهم
صرحوا بأن المشترك عند الشافعي كالعام كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

قال : (لنا الوقوع في قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي))
وهي من الله مغفرة ومن غيره استغفار . قيل : الضمير متعدد فيعدد الفعل . قلنا :
معنى لا لفظاً وهو المدعى .

استدل على جواز استعمال اللفظ المشترك في معنيه في وقوعه في آيتين إحداهما
قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) (١) فإن الصلاة من الله تعالى
المغفرة بالاتفاق ، ومن الملائكة الاستغفار وهما مفهومان متغايران ، فيكون لفظ
الصلاة مشتركاً بينهما وقد أطلق عليهما دفعة واحدة ، فإنه أسندهما إلى الله تعالى
وإلى الملائكة .

فإن قلت : لو كان معنى الصلاة المغفرة والاستغفار لم يعد يعلى ، لأنهما لا يعديان
إلا باللام تقول غفرت لزيد واستغفرت له ولا تقول : غفرت عليه واستغفرت
عليه ، قلت : لما وقعت موقع التعطف والتحنن حسن تعديتها يعلى .

(١) صاحب التحصيل هـ : سراج الدين ، محمود بن أبي بكر الأرموي ،
المتوفى سنة ٦٨٢ هـ وكتابه « التحصيل » مختصر لكتاب « المحصول » في أصول
الفقه للإمام نجر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .
وعلى كتاب التحصيل شرح في ثلاثة مجلدات للإمام محمد بن يوسف الجزري
المتوفى سنة ٧١١ هـ ، مخطوط ولكني لم أشر عليه بعد البحث والتدقيق ،
(بغية الوعاة ١ / ٢٧٨ ، الدرر الكامنة ٥ / ٦٧) .

(٢) سورة الأحزاب (آية ٤٦) .

واعلم أنه وقع في بعض نسخ التهاج : والصلاة من الله مغفرة كما أوردناه وهو الذي أورده الغزالي وفي بعضها رحمة ، وكذلك ذكر الإمام والتعبير بمغفرة أحسن ، لأن الصلاة في اللغة الدعاء بخير وهو محال من الله تعالى ، فحمل على المغفرة وأما حمله على الرحمة فغير ممكن ، لأن حقيقة الرحمة رقة القلب وهي مستحيلة في حق الله تعالى ولا يطلق عليه إلا مجازاً ، ومن فسر الصلاة بالرحمة فراراً من تفسيرها بالدعاء وقع في هذا الخطأ العظيم ، وصار كمن فسر قوله : (الرحمن على العرش استوى) (١) بمعنى جلس فإنه فسر شيئاً ظاهره محال بالحال ، ولقاتل أن يقول : إذا كانت حقيقة الصلاة الدعاء فاستعملها في المغفرة والرحمة مجاز ، فيكون الموجود في الآية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لا في حقيقته ، والمحتجون بالآية إنما ساقوها لاستعمال المشترك في معنیه ، نعم يلزم من جوازه في حقيقته ومجازه جوازه في حقيقته .

واعترض الماتمون على هذا الاحتجاج بأن قوله يصلون فيه ضميران :

أحدهما : عائد على الله تعالى :

والثاني : عائد إلى الملائكة ، وتعدد الضمائر بمنزلة تعدد الأفعال فكأنه قال : إن الله يصلى ، والملائكة يصلون ، فلا يكون حينئذ استعمال اللفظ الواحد في معنیه بل استعمل لثنتين في معنيين ، وليس النزاع فيه ، وأجاب في الكتاب بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعاً وإنما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد ، وذلك عين الدعوى ، واعترض الغزالي على هذا الاحتجاج بجواز أن يكون الصلاة استعملت في قدر مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الإعتناء وإظهار الشرف فقال : الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين ، وهو العناية بأمر النبي ﷺ لشرفه وحرمة ، والعناية من الله تعالى بمغفرة ومن الملائكة استغفار ودعاء ، قال : وكذلك العذر عن الوجود يعني في الآية الثانية التي سنذكرها إن شاء الله تعالى ، وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن إطلاق الصلاة على الاعتناء مجاز لعدم تبادل الذهن إليه ، والأصل عدم المجاز .

(١) سورة طه (آية د) .

فإن قلت : لو لم تحمله على الاعتناء لزم ، إما الاشتراك أو المجاز ، وإذا دار اللفظ بين التواطىء وبين الاشتراك والمجاز فحمله على التواطىء أولى .

قلت : إنما يكون التواطؤ أولى إذا دار الأعظ بين الثلاثة من غير دليل مقتضٍ لأحدهما بخصوصه ، أما إذا دل دليل على الاشتراك أو المجاز بخصوصه فيتعين ، وقد دل الدليل هنا على أن للصلاة مشتركة بين للفقرة والاستغفار لتبادر الذهن إليه عند الإغلاق .

فإن قلت : سلنا أنه غير موضوع للاعتناء بإظهار الشرف ، وأن استعماله فيه إنما هو بطريق المجاز ، ولكن المجاز أولى من الاشتراك فليحمل عليه .

قلت : هذه مغالطة ، فإن الحمل على الاعتناء لم يدفع الاشتراك ، إذ الاشتراك ثابت فيه لما بيناه سواء حملناه على الاعتناء أم لم تحمله نعم لو حملناه عليه لزم حمل اللفظ المشترك على مفهومه المجازي ، واعتراض على الاحتجاج بالآية أيضاً بأنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة كقوله : ونحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف ، ويكون أصله أن الله يصلي وملائكته يتسلون ، وأجيب بأن الإظهار خلاف الأصل ، وهذا الجواب لا يحسن من يقول الحمل على الجميع بطريق المجاز ، فإنه يمترض عليه بأن الحمل على المجموع مجاز وهذا مجاز فلم رجح أحد المجازين على الآخر .

قال : (وفي قوله تعالى : (ألم تر أن الله يسجد له) الآية ، قيل : حرف العطف بمثابة العامل . قلنا : إن سلم فبعضا بته في العمل : بعينه) .

الآية الثانية قوله تعالى : (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض ، والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والأندواب وكثير من الناس) (١) وجه الاحتجاج أنه أسند السجود إلى هؤلاء المذكورين ، والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع ، فإما أن يراد به معنى غيرهما أو وضع الجبهة وحده ، أو الخضوع وحده ، أو يراداً معاً ، والشكل ما غل سوى القسم الرابع .

(١) سورة الحج (آية ١٨) .

والأول : لكونه خلاف الأصل إذ الأصل عدمه .

والثاني : كذلك لامتناع إسناده إلى كل واحد .

والثالث : كذلك لأنه حيث لا يبقى لتخصيص كثير من الناس بالذكر .

(قاعدة) إذ الخضوع شامل لجميع المخلوقات ، فإنها خاضعة بلسان الحال لما فيها من الدلالة على الصانع والرحمانية فتعين الرابع ، وحيث يكون اللفظ الواحد مستعملاً في مدلوليه المختلفين دفعة واحدة وهو ندعى ، واعتراض على الاحتجاج بهذا بأننا لا نسلم أن هذا استعمال اللفظ الواحد في معانيه ، إنما هو استعمال ألفاظ متعددة ، لأن حروف العطف بمثابة تكرار العامل ، فيكون التقدير أن الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض إلى آخره ، ولا نزاع في جواز ذلك . وأجاب عن المصنف ، بأننا أولاً لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل ، ولئن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل فيلزم على هذا التقدير أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه وهو هنا باطل ، لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لأنه مدلول الأول ، وفي بعض النسخ بمثابة العمل أي يقوم مقامه في الإعراب لا في المعنى .

قيل : يحتمل وضعه للمجموع أيضاً ، فالأعمال في البعض قلنا : فيكون المجموع مستنداً إلى كل واحد وهو باطل .

- هذا اعتراض على الاحتجاج بالآيتين المذكورتين . ووجهه أنه لا حجة فيما استدلت به ، لأنه يحتمل أن يكون استعمال الصلاة والسجود في المجموع ، إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضاً كما وضع الآخر ، أو بل نقول : لا بد من هذا وإلا فيكون اللفظ قد استعمل في غير ما وضع له ، وحيث فيكون السجود موضوعاً لثلاثة معان : للخضوع منفرداً ولو وضع الجبهة منفرداً ، وللمجموع عيها ، ودلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالاً له في بعض ما وضع له ، وهو خلاف المدعى ، وأجاب بأنه لو كان كذلك لزم أن يكون المنفرة والاستفغار مستنداً إلى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو واضح البطلان ، ويلزم أيضاً أن يكون معنى السجود الذي هو وضع الجبهة على الأرض والخضوع مستنداً إلى الدواب

وهو باطل ، وفيه نظر ، فإن هذا الذي ذكره إنما يلزم أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط ، أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه مثل الطير يسجد بمعنى يمشع ، أو في المجموع مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يلزم هذا المحذور . والدليلان المذكوران من هذا القبيل .

فالأولى : الجواب أن يمنع وضعه للمجموع ، وسند المنع أنه خلاف الأصل إذ يلزم منه الاشتراك ، لأنه يكون موضوعاً لكل فرد وللجموع والاشتراك على خلاف الأصل .

قال : (احتج المانع بأن الواضح إن لم يضع للمجموع لم يجز استعماله فيه قلنا : لم لا يكتفى الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع) .

احتج من منع استعمال اللفظ في حقيقته معاً بأن اللفظ الموضوع لهما إما أن يكون موضوعاً لمجموع المعنيين معاً أيضاً أو لا .

إن كان الأول فاستعمال اللفظ في المجموع يكون استعمالاً له في جميع ما وضع له ، بل في البعض لأن مدلول اللفظ خيطة ، وهذا وحده ونحوه مما من حيث هو مجموع بعض ما وضع له ، وإن كان الثاني لم يجز استعماله فيه لأنه حقيقة يكون استعمالاً لللفظ في غير ما وضع له ، وأجاب في الكتاب بأننا لا نسلم أنه لو لم يكن موضوعاً للمجموع لم يجز استعماله فيه ، بل يكون الوضع لكل واحد كافياً في الاستعمال في المجموع مجازاً ، ولكن في هذا الجواب التزام أن استعمال المشترك في معنيتين من باب المجاز ، فلا يحسن من يجعله حقيقة ، ويمكن تقرير الجواب على وجه آخر فيقال الوضع لكل واحد كافٍ لاستعماله في الجميع ، ويكون ذلك الاستعمال استعمالاً له فيما وضع له ، لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ ، ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع ، وإنما يشترط ذلك أن لو كان المراد أنه يكون مستعملاً في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولاً مطالباً واحداً كدلالة الخمسة على أحادها ولكن ليس ذلك المدعى ، وهذا التقرير بناء على ما قاله صاحب التحصيل من حصر الخلاف في السلك العمدى .

قال : (ومن المانعين من جواز في الجميع والسلب والفرق ضعيف) .

ليس كل من منع استعمال المشترك في معنييه منع مطلقاً ، بل منهم من أطلق
منه وقد تقدم البحث معه ، ومنهم من فرق واقترق هؤلاء إلى فرقتين :

الفرقة الأولى : فرقت بين التني والإثبات فقالت : يجوز استعمال المشترك
في معنييه في السلب دون الإثبات ، واحتجوا بأن السكره في سباق التني نعم فيجوز
أن يراد به مدلولاته المختلفة ، وأجيب بأن هذا الفرق ضعيف لأن السلب لا يرع
إلا ما هو مقتضى الإثبات ، ومقتضى الإثبات عند هذا القائل أحد المدلولات
المختلفة فقط فينتد لا يعم السلب والجمع ، فإن أردتم بعمومه أنه يعم مدلولات
اللفظ فمأسد لما ذكرناه ، وإن أردتم أنه يعم في أفراد مدلول واحد لاني أفراد
المدلولات المختلفة فسلم ولا يجديكم شيئاً .

الفرقة الثانية : قالت : بجوازه في الجمع دون المنرد ، واحتجوا بأن الجمع في
حكم تعديد الأعداد فقولك ثلاثة عيون في قوة قولك عين وعين وعين ، فكما
يجوز أن تريد بالأول : الجارية مثلاً ، وبالثانية : الباصرة ، وبالثالثة : عين الشمس
فكذلك في الجمع ، وأجاب بأن هذا الفرق ضعيف لأننا لنسلم أن الجمع في حكم تعديد
الأفراد ولو سلمناه لكنه في حكم تعديد الأعداد نوع واحد ، كما علم من استقرار
اللغة ، فكلا يجوز استعمال تلك المفردات في المعاني المختلفة ، فكذلك
استعمال الجمع .

واعلم أن التنية عند هذا المفصل ملحقة بالجمع والله أعلم .

قال : (وتتل عن الشافعي والقاضي الوجوب حيث لا قرينة احتياطاً) .

الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل بين ، وذلك أن الوضع يقال بالاشتراك
على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كنسمية الولد زيدا ، وهذا هو الوضع المعنوي ،
وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير فيه أشهر من غيره ، وهذا هو وضع
المنقولات الثلاثة الشرعية والعرفيين الخاص العام ، والاستعمال إطلاق اللفظ
ورإادة معناه بالحكم وهو الحقيقة أو غير معناه لعلامة وهو المجاز والحمل اعتقاد
السامع مراد المتكلم من لفظه ، أو ما اشتمل على مراده ، فالمراد كاعتقاد المنافعي
أن الله تعالى أراد بالقرء الطهر واعتقاد أبي حنيفة أنه تعالى أراد بالحيض الاستعمال

نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه إذا تجرد عن القرائن لاشتغاله على مراد المتكلم احتياطاً .

إذا عرفت ذلك فالوضع أمر راجع إلى الواضع وقد سلفه الكلام في وضع المشترك والاستعمال من صفات المتكلم وهو الذي اتهمنا من كلامه ، والحمل من صفات السامع وهانحن تتكلم فيه فنقول :

اختلف مستعملو المشترك في معنييه أنه هل يجب حمله على ذلك إذا تجرد عن قرينة صارفة فنقل عن الشافعي والقاضي وجوب ذلك ، ونقله الإمام في مناقب الشافعي عن القاضي عبد الجبار أيضاً ، والمصنف في باب العموم في الكلام على الجمع عن الجبائي فافهم ذلك ، وحيثهم أنه لو لم يجب فأما ألا يحتمل على واحد منها فيلزم تعطيل النص أو يحمل على واحد وهو ترجيح بدون مرجح .

وقال بعضهم : لا يجب الحمل ويكون بجملاً ، وبه قال الإمام تفريفاً على القول بجواز الاستعمال ، واحتج عليه بأنه إن لم يكن موضوعاً للجموع لم يجز استعماله فيه ، وإن كان موضوعاً له فهو أيضاً موضوعاً لكل من الأفراد ، فاللفظ دأثر بين كل واحد من الفردين وبين المجموع فيكون الجزم بإفادته للجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحاً من غير مرجح .

فإن قلت : حمله على المجموع أحوط فيجب الأخذ به :

قلت : الأخذ بالاحتياط ستكلم عليه هذا كلام الإمام ، واعترض عليه صاحب التحصيل ، بأن هذا ينفي جواز الاستعمال فالتمسك به على نفي الوجوب تفريفاً على الجواز لا يستقيم ، بقي في المسألة أن وجوب الحمل عند القائل به هل هو للاحتياط أو لأنه عنده من باب العموم اضطرب النقل فيه ، فمن ناقل أنه من باب الاحتياط وعليه جرى في الكتاب ، ومن ناقل أنه عندهم من باب العموم وبه يشعر إيراد إمام الحرمين ، فإنه صدر كلامه بقوله : ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه محمول على جميع معانيه ، وعليه جرى النزاع فقال : الاسم المشترك بين مسميين ، لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافاً للشافعي والقاضي وتبعه الآمدي

وقد قدمنا أن القاضى فصل بين الحقيقة والمجاز ، فلم يقل بالجملة فيها وبين المشترك فقال بالحل فيه ، ويحصل بهذا التفصيل في الحل مذاهب :

أحدها : حمل اللفظ على معنيه سواء كان أحدهما مجازاً أم كانا حقيقتين وهو رأى الشافعى .

والثانى : عكسه .

والثالث : التفصيل وهو رأى القاضى وهل هو للاحتياطى أو للعموم ، فيه هذا الخلاف والمختار عندنا أنه للاحتياط ، وكيف يكون من باب العموم ومسمى العموم واحد والمشارك مسمياته متعددة ، وأيضاً فالمشترك يجب أن يكون أفراده متاهية ولا كذلك العام ، وأما ما يقال كيف يحسن من القاضى جعل الحل من باب العموم وهو من منكرى ضيغ العموم فجوابه : أنه إنما ينسکر وضعها للعموم ، ولا ينسکر استعمالها والله أعلم . ونختم المسألة بقوائد :

أحدها : قد علت نقل الناقلين عن الشافعى في استعمال اللفظ في معنيه . وحمله عند الاطلاق عليهما .

وقد قال الرافعى في باب التدينير : الأشبه أن اللفظ المشترك لا يراد به جميع معانيه ، ولا يحمل عند الإطلاق على جميعها ذكره في مسألة إن رأيت عيناً فأنت حر .

وقال في أوائل الباب الثانى : فى أحكام الوصية الصحيحة من كتاب الوصايا مسألة الوصايا بالعود فى المسألة يعنى هذه نظر للاصوليين ، فسباق كلامه لا يقتضى أن الشافعى رأى ذلك ، وكيف وقد جعل الأشبه خلاف ذلك .

واعلم أن الخلاف فى المسألة مشهور بين أصحابنا ، وقد حكى الماوردى فى الحاوى فى أوائل كتاب الأشربة فى المسألة أوجها ، ثالثها : التفرقة بين الجمع والسلب ، وقد قدمنا أن العقبة فى المطلب أخرج نص الشافعى على الحقيقة والمجاز ، فليكن المشترك كذلك بطريق أولى .

الثانية : استدلل الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام ، لاستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، 'بحديث الإعرابي الذي بال في المسجد فزجره الناس فنهاهم النبي ﷺ ، فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ ، بذنوب من ماء فاهريق عليه وذلك بالرواية التي جاء فيها ذصبوا عليه ذنوباً من ماء ، (١) ووجهه بأن صيغة الأمر توجهت إلى صب الذنوب والقدر الذي يذمر الجاسة واجب في إزالتها ، فتناول الصيغة له استعمال اللفظ في حقيقته الوجوب ، والزائد على ذلك مستحب فتناول الصيغة له استعمال لها في الدب وهو مجاز فيه على الصحيح ، فقد استعملت صيغة الأمر في حقيقتها ومجازها وهذا بناء على زيادة الذنوب على القدر الواجب .

الثالثة : أطلق الأصوليون الخلاف في الحمل على الحقيقة والمجاز من غير تعيين لمحلة .

واعلم أن المتكلم إذا ذكر لفظاً له حقيقة ومجاز ، فتارة يقصد الحقيقة فقط ، فيحمل على الحقيقة وحدها بلا نزاع ، وتارة يقصد بها المجاز فقط فيحمل عليه وحده بلا خلاف أيضاً ، وكل هذا يظهر بدلائل تقوم عليه من قرائن وألفاظ ، وتارة يتمصد المجاز ويسكت عن الحقيقة أو يقصدها مآ ، فهذا هو محل النزاع ، وقد أفهم كلام بعضهم أن الخلاف جار وإن لم يقصد المجاز ولم ينغه ، وهو في غاية البعد ، فإن اللفظ لا يحمل على المجاز إلا بقرينة .

الرابعة : يضاهي الخلاف الأصولي في حمل المشترك على معنيه في الفقه صور :

منها : لو وقف على مواله وله موال من أعلى ، وموال من أسفل ، فأوجه أرجحها عند النزالي بطلاته ، وهو منقذ على رأى من يمنع استعمال المشترك في معنيه .

والثاني : يصح ويصرف إلى الموالى من أعلى :

(١) أخرجه البخارى وأبو داود ، وابن ماجه والنسائ وغيرهم .

(تيسير الوصول ٣ / ٥٠)

والثالث : يصح ويقسم بينهم وهو الأصح عند الشيخ أبي إسحاق ، وشيخه القاضي أبي الطيب ، وفقاً لقاعدة الشافعي .

والرابع : يصرف إلى الموالى من أسفل لاطراد العادة بالإحسان إلى العتقاء .

والخامس : الوقف إلى حين يصطلحوا وهو متجه على رأى من يجوز الاستعمال ويمنع الحمل ، ووجه مضاهاة هذا الفرع للمسألة التي انتهينا منها أن نلفظ الموالى مشترك بين الموالى من أعلى والموالى من أسفل ، فإن قيل بما قاله بعض الأصحاب بأن صدقه عليهما من قبيل التواطؤ وهو الموالاة والمناصرة زالت المضاهاة .

ومنها : قال الإمام في باب التدبير من النهاية ونقله الرافعي عنه الرجل إذا قال لعبيده إن رأيت عيياً فأنت حر ، والعين اسم مشترك بين التاطرة ، وعين الماء ، والديتار ، وأحد الإخوة من الأب والأم ، ولم ينو المطلق شيئاً فهل يعتق العبيد إذا رأى شيئاً منها فيه تردد ، قال : والوجه الحكم بأنه يعتق به .

فإن قلت : هل لاقلنا لا يعتق إلا برقية الجميع جزماً لأن رأى صاحب المذهب حمل المشترك على معانيه .

قلت : كان السبب في عدم الحمل على جميع معانيه أن الصفة في التعليق تدقق بأول الأفراد ، فيقع العتق كما لو قال : إن دخلت الدار فأنت حر يعتق بأول الدخول في بعضها ، وإن لم يدخل الجميع .

ومنها : إذا أوصى بعود من عيدانه ، والعود مشترك بين الخشب والذي يضرب به ، والذي يخر به ، فهل يحمل على الجميع؟ بناء الرافعي على الخلاف الأصولي ، والمسألة تحتاج مزيد بسط ، وعمل ذلك كتابنا الأشباه والنظائر .

الخاصة : قال الأصحاب : إذا قال لها أنت طالق في كل قره طلقت في كل طهر طلقة ، وأصح الوجهين عدم أن القره حقيقة في الطهر والحيض .

والثاني : أنها مجاز في الحيض حقيقة في الطهر ، فقد يقال لم لا طلقت في الطهر واحدة وفي الحيض أخرى وفاء بالأصل المتقدم في حمل اللفظ المطلق على حقيقته

أو على حقيقته ومجازه ، ويمكن أن يقال في جوابه إنه غلب استعماله في الظاهر فلم يستعمل في الحيز إلا في قليل مثل قوله عليه السلام «دعى الصلاة أيام أقرئك» (١) ، فلم يكن اللفظ مع هذا الاستعمال الغالب مطلقاً والله أعلم .

قال : (الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فجمل ، وإن قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين أو أكثر فكذا عند من يجوز الإعمال في معنيين ، وعند المانع يحمل أو إلغاء البعض فينحصر في الباقي أو الكل فيحمل على المجاز ، فإن تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله ، فإن تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فجمل) .

اللفظ المشترك على قسمين :

الاول : إن تجرد عن القرينة فقال المصنف : إنه يحمل ، وهذا واضح على رأى من يمنع حمل المشترك على معنیه ، وعليه نبه الإمام بقوله : فهو يحمل لما بينا من امتناع حمله على الكل ، وأما من يرى الحمل ، فإن جعله من باب العموم لم يكن عنده بجملاء ، بل محمولا على المعاني التي لا تتضاد ، وإن جعله من باب الاحتياط فقد يقال : لا ينافي الحمل على معنيين لأجل الاحتياط كونه بجملاء بالنسبة إلى الواحد المعين ، ويكون وجوب العمل به في الجميع لأجل الإتيان بذلك المعين ، وهذا هو عين الاحتياط ، والقرض من هذا أنه لا يؤخذ من كلام المصنف هنا أنه لا يختار الحمل .

القسم الثاني : أن تقترن به قرينة ، فهو على أربعة أضرب :

الاول : أن توجب تلك القرينة اعتبار واحد معين مثل : إن رأيت عينا

(١) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذى ولفظه : عن عدى بن

ثابت عن أبيه عن جده عن النبي — صلى الله عليه وسلم — قال في المستحاضة :

« تدع الصلاة أيام أقرائها ، ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة ، وتصوم وتصلى ،

ناظرة فيتعين حمل ذلك اللفظ على ذلك الواحد قطعاً ، وهذا يناظر ما قاله الأصحاب فيها إذا قال : أعطوه رقيقاً فإنه لا يتعين العبد ولا الأمة ، ويجزى كل منهما ، فلو قال : رقيقاً يتناول أو يخدم في السفر تعين العبد أو رقيقاً يستمتع به أو يحضن ولده تعينت الأمة .

الثاني : أن توجب اعتبار أكثر من واحد ، فيتعين ذلك الأكثر عند من يجوز إعمال المشترك في معنييه ، وإن لم يوجب الحمل لأن القرينة هنا توجب الحمل قطعاً عند من يجوزه ، والخلاف في أنه هل يحمل إنما هو إذا تجرد عن القرينة ويكون مجملاً عند من لا يجوزه .

ومثاله : إن رأيت عيناً صافية ، فإن العنفاً مشترك بين الباصرة والجارية والشمس والنقد .

الثالث : أن توجب تلك القرينة إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي أي يتعين ذلك الباقي إن كان واحداً مثل : دعى الصلاة أيام أفرائيك ، فإن الأمر بتركها قرينة تلغى الطهر وتوجب الحمل على الحيض ، وكذا إن كان أكثر عند من يجوز الإعمال في معنيين ، وأما عند المانع فاجمل .

الرابع : وإليه الإشارة بقوله : أو الكل أي أن توجب القرينة إلغاء الكل فيحمل على مجازه ، فإن كان ذا مجازات كثيرة وتعارضت فهي : إما متساوية أو بعضها راجح ، فإن كان بعضها راجحاً ، فالخاتمة إما متساوية أو بعضها أجلى ، فإن كانت متساوية حمل على المجاز الراجح ، وإليه أشار بقوله حمل على الراجح هو أو أصله ، ومثال هذا القرء ، فإنه حقيقة لغوية متساوية بالنسبة إلى مدلوله المذنب هما الطهر والحيض ، والحيض لغة دم يسيل من رحم المرأة من غير ولادة ، والطهر عنده . وفي الاصطلاح : الحيض دم يسيل من الرحم بعد تسع سنين أنه يوم وليلة ، وأكثره خمسة عشر يوماً ، وإطلاقه على ما عدا ذلك مجاز عن المعنى الاصطلاحى ، والطهر هو القاء المحتوش بدمين وإطلاقه على الصغيرة والآية مجاز عن هذا فظهر أن إطلاق الحيض والطهر بالحقيقة اللغوية أعم منه بالاصطلاحية ، فلو قال لها أنت طالق في قرء وليس هو القرء الاصطلاحى ، اقتدح أن يقال : تطلق الآية

والصغيرة دون المستحاضة ، ومن رأت دما دون يوم وليلة لفيلة إطلاق الطاهر
عليهما وكثرته وقلة إطلاق الحيض على المستحاضة ، ومن رأت دما دون يوم
وليلة والمجاز يرجح على نظيره بمثل هذا ، وإن لم تكن الحقائق متساوية بل كان
بعضها أجلى فالأجلى إن كان حقيقة ذلك المجاز الراجح حمل عليه ، وهذا أيضاً
يفهم من قول المصنف « حمل على الراجح هو أو من قوله أو أصله ، ومثاله
ما ذكرناه من القرء إذا قلنا : بأنه أجلى بالنسبة إلى الطهر ، ولم نقل بأنهما متساويان .
فإنه إذا قال : أنت طالق في قرء ليس بطهر ولا حيض بالحقيقة الاصطلاحية ، يقع
التعارض بين مجازي الحقيقتين فيحمل على مجاز الطهر الاصطلاحى لرجحان أصله ،
وإن لم يكن الأصلي حقيقة ذلك لراجح فهو مجمل ، لاختصاص كل واحد من المجازين
بجهة ترجحه إذ أحدهما راجح ، وأصله غير جلي والآخر بالعكس ، وإلى هذا
القسم أشار بقوله : « أو ترجح أحدهما ، وأصل الآخر فمجمل ، ومثاله لا يخفى » ،
تقدم ، وهذا على تقدير أن يكون بعض المجازات راجحاً ، وأما إن تساوت
المجازات ، فإن كان بعض الحقائق أجلى حمل عليه ، وإن لم يكن بعضها أجلى
فمجمل ، وأشار إلى هذا بقوله فإن تساويا .

الفصل السادس

في الحقيقة والمجاز

قال : (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز :

الحقيقة فعيلة من الحق ، بمعنى الثابت أو المثبت نقل إلى العقد المطابق ، ثم إلى القول المطابق ، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية)

قدم على الكلام في مسائل الفصل مقدمة في الكلام على لفظي الحقيقة والمجاز ومعناها لئلا واصطلاحاً .

والمقصد الأعظم ، أن إطلاق لفظ الحقيقة والمجاز على المعنى المصطلح بين الأصوليين ، إنما هو على سبيل المجاز ، فأما الحقيقة فوزنها فعيلة اشتقت من الحق ، إما بمعنى الفاعل من حق الشيء ، يحق بالضم والكسر إذا وجب وثبت فعناها الثابت ، وإما بمعنى المعقول من حققت الشيء أحقته ، إذا أثبتته فعناها المثبت ثم إن الحقيقة نقلت من معنى الثابت أو المثبت إلى الاعتماد المطابق للواقع والعلاقة بمبؤته وتقرره ، ثم نقلت من الاعتماد المطابق إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب .

قال الإمام : لأن في استعماله فيما وضع له تنقيحاً لذلك الوضع . قال : فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية ، بل مجازاً واقعياً في الرتبة الثالثة ، نعم هو حقيقة عرفية ، ولقائل أن يقول : الحق في اللغة موضوع للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت ، قال الله تعالى (ولكن حقت

كلمة العذاب على الكافرين) (١) أى ثبتت وهو من أسمائه تعالى بهذا الاعتبار لأنه الثابت أزلا وأبداً لذاته بخلاف غيره من الموجودات ، ويقال : الحق لما يقابل الباطل لأنه جدير بالثبوت ، كما أن الباطل جدير بالزهوق ، وإذا كان موضوعاً للقدر المشترك فهو موجود في الجميع ، سلمنا أنه ليس موضوعاً للقدر المشترك لكننا لانسلم أن كل مجاز مأخوذ مما قبله حتى يكون مجازاً وانعماً في الرتبة الثالثة ، بل كان مأخوذاً من الحقيقة بعلاقة معتبرة . وقد علمت تعريف الحقيقة فقوله اللفظ جنس .

وقد قلنا : غير مرة إنه جنس بعيد ، وأن الأحسن أن يأتي بالقول .

وقوله : المستعمل يخرج به اللفظ الموضوع قبل الاستعمال ، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز كما ستعرفه إن شاء الله تعالى .

ويخرج أيضاً المهمل ، وقوله : فيما وضع له يخرج به المجاز ، فإنه مستعمل في غير ما وضع له ، ولك أن تقول : المجاز موضوع فلا يخرج بهذا العصل ، وإنما يخرج لو قال وضعاً أولاً ، وهو لا يمكن أن يزيد هذا القيد مخافة أن يورد عليه الحقيقة الشرعية والعرفية ، لأنهما من غير وضع أول .

وقوله في اصطلاح التخاطب يدخل الحقيقتين : الشرعية والعرفية ، ولتأمل أن يقول : إن الفصول لا تكون للدخال ، وأن الحد غير مانع لصدقه على العلم مع أنه ليس بحقيقة ولا مجاز لدخول المجاز فيه كما عرفت .

قوله : والتاء إلى آخره . هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره أن يقال إذا كانت الحقيقة بمعنى المثبت فينبغي أن تكون مجردة عن تاء التأنيث ، لأن فصيلاً إذا كان بمعنى مفعول فقياسه أن يسوى فيه بين المذكر والمؤنث تقول : رجل جريح . وامرأة جريح ، ورجل قتل ، وامرأة قتل ، وجوابه أن الحقيقة وإن كانت صفة في الأصل إلا أن الاسمية غلبت عليها ، وتركت وصفيتها . ألا ترى أنك تقول كلمة حقيقة ، ولفظة حقيقة ، فإنما جاء بالتاء لذلك ، ويعمل إنما

يسوى فيه بين المذكر والمؤنث ، إذا كان باقياً على وصفيته مستعملاً مع موصوفه استثناء بتأنيث الموصوف عن تأنيثه ؛ وأما إذا غلبت عليها الاسمية وقطعت عن الموصوف ، فقياسه أن يدخل التاء فيه إذا قصد به المؤنث كما يقال : أكلة ونطيحة ويجوز أن يقال : دخول التاء فيه علامة لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية وهو أقرب إلى لفظ الكتاب إلا أنه مدخول ، فإنه لا دلالة لتاء على النقل .

قال : (والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نقل إلى الفاعل . ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح) .

إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه بين إلا أنه مجاز لتوى حقيقة عرفية ، وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز ، والجواز معناه التعدي والعبور تقول : جرت الدار - أى عبرتها - ووزن المجاز مفعل ، لأن أصله مجوز فقلبت واوه ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم ، والمفعل يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر . تقول : قعدت مقعد زيد وتريد قعوده ، أو زمان قعوده ، أو مكان قعوده ، فيكون لفظ المجاز في الأصل حقيقة ، إما في المصدر الذي هو الجواز ، وإما في مكان التجوز أو زمانه . وتقل لفظ المجاز من ذلك إلى الفاعل وهو الجائر . أعني للتقل لما بينهما من العلاقة ، والعلاقة إن نقل من المصدر هي الجزئية لأن المشتق منه جزء من المشتق . كقولك : هذا رجل عدل - أى عادل - وإن نقل من المجاز المستعمل في المكان فهي إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ، مثل :
سال الوادى .

وأما المجاز المستعمل في الزمان ، فقد ترك المصنف ذكره كأنه لا جرم بأن الجائر غير مأخوذ منه إذ لا علاقة معتبرة بينهما ، ثم الجائر حقيقة إنما يطلق على الأجسام ، إذ الجواز الانتقال من حيز إلى حيز ، وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال ، فتقل لفظ المجاز من معنى الجائر إلى المعنى المصطلح .

قال صاحب الكتاب : وهو اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه ، فإن تعدية اللفظ من معنى إلى معنى كالجائر يتعدى من مكان إلى مكان فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى للمصطلح مجازاً في المرتبة الثانية حقيقة عرفية .

وقوله : اللفظ المستعمل ، قد عرفت شرحهما فيما سبق :-
وقوله : في معنى غير موضوع له ، يخرج الحقيقة ويقضى أن المجاز غير موضوع .
وكان الأحسن أن يزيد : بوضع أول .

وقوله : يتناسب المصطلح أشار به إلى فوائد :

أولها : أن يشمل الحد كل مجاز من شرعي وعرفي عام وخاص ولغوي ، فإن
الاصطلاح أعم من أن يكون بالشرع أو العرف أو اللغة .

والثانية : أن ينبه على اشتراط العلاقة في المجاز .

والثالثة : أن يحترز عن العلم المنقول مثل : بكر و كلب ، فإنه ليس بمجاز
لأنه لم ينقل لعلاقة . والله أعلم .

قال : (وفيه مسائل :

الأولى : الحقيقة اللغوية موجودة ، وكذا العرفية العامة كاللداية ونحوها ،
والخاصة كالقلب والنقض والفرق والجمع) .

الحقيقة : متعددة بلا خلاف ، وإلى ما تعدد فيه اختلاف ، فقال قائلون : إلى
ثلاثة : اللغوية ، والعرفية بنوعها ، والشرعية .

وقال آخرون : الأولتين فقط ، وقد علت من هذا الاتفاق على إمكان اللغوية
والعرفية ، وأما الوجود فلا نزاع في وجود اللغوية ، وكيف ولا شك في وجود
ألفاظ مستعملة في معان ، وذلك إن كان بالوضع فقد حصل الغرض وإلا فيأزم أن
يكون مجازاً فيها وهو باطل ، لأن شرط المجاز حصول المناسبة الخاصة بين الموضوع
الأصلي والمعنى المجازي ، وذلك لا يمكن إلا بعد ثبوت الموضوع الأصلي .

وأما العرفية ، فاعلم أولاً أن اللفظة العرفية هي التي نقلت عن موضوعها
الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال ، وهي منقسمة إلى خاصة وعامة بحسب الناقلين .
فإن كان الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة ، وإن كانت عامة الناس سميت عامة .
وقد ذهب الأكثرون إلى وقوع العرفية العامة وهي على قسمين .

احدهما : أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ، لم يخص بالعرف العام .
بعض أنواعه ، كلفظ الدابة فإنه موضوع لكل ما يدب على وجه الأرض ،
وخصصها العرف العام بذات الحوافر .

وثانيهما : أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى ، ثم كثر استعماله
فما له نوع مناسبة وملازمة بحيث لا يفهم المعنى الأول : كالعائط ، فإنه موضوع
في الأصل للسكان المطمئن من الأرض التي تقضى فيها الحاجة غالباً ، وأطلقه
العرف على الخارج المستقدر من الإنسان كناية عنه باسم محله لفرة الطباع عن
التصريح به ، وأما الخاصة فلانزاع في وقوعها إذ هو معلوم بالضرورة بعد استقراء
كلام الطوائف من ذوى العلوم والصناعات التي لا يعرفها أهل اللغة ، كالملب والتقض
والجمع والفرق في اصطلاح النظار ، وستعرف معاني هذه الأمور في كتاب القياس
إن شاء الله تعالى .

قال : (واختلف في الشرعية فنح القاضى وأثبت للعزلة مطلقاً ، والحق أنها
بجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة ، وإلا لم تكن عريية فلا يكون
القرآن عريباً وهو باطل لقوله تعالى : وكذلك أنزلناه قرآنا عربياً ونحوه) .

الحقيقة الشرعية هي اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع، وأقسامها
للمسكنة أربعة :

الأول : أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة ، لكنهم لم يضعوا ذلك
الاسم لذلك المعنى .

والثاني : أن يكونا غير معلومين لهم .

الثالث : أن يكون اللفظ معلوماً لهم والمعنى غير معلوم .

الرابع : عكسه . والمنقولة الشرعية من هذه الأقسام إنما هي الأول والثالث
فالمنقولة الشرعية أخص من الحقيقة الشرعية ، ثم من المنقولة ما تنقل إلى الدين
وأصوله كالإيمان والإسلام والكفر والنسق ويخص بالدينية فهي إذن أخص من
المنقولة الشرعية .

فإن قلت : فهذه الأقسام الممكنة هل هي واحدة كلها تفرعاً على القول بالحقيقة الشرعية ؟

قلت : قال صفي الدين الهندي : الأشبه وقوعها ، أما الأول : فهو كلفظ الرحمن لله ، فإن هذا اللفظ كان معلوماً لهم ، وكذا صانع العالم كان معلوماً لهم بدليل قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) (١) لكن لم يضعوه لله تعالى ، ولذلك قالوا : ما نعرف الرحمن إلا رحمان الرحمة ، حين نزل قوله تعالى : (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) (٢) .
وأما الثاني : فهو كأوائل السور عند من يجعلها أسماءها أو للقرآن ، فإنها ما كانت معلومة على هذا الترتيب ، ولا القرآن ولا السور .

وأما الثالث : فكلفظ الصلاة والصوم وأمثالها فإن هذه الألفاظ كانت معلومة لهم ومستعملة عندهم في معانيها المعلومة ، ومعانيها الشرعية ما كانت معلومة لهم .

وأما الرابع : فهو كلفظ الأب فإنه قيل إن هذه الكلمة لم تعرفها العرب ، ولذلك قال عمر رضي الله عنه : لما نزل قوله تعالى : (وفاكحة وأباً) (٣) هذه الفاكحة ، فما الأب ، ومعناه كان معلوماً لهم بدليل أنه اسم آخر عندهم نحو الشب . هذا كلام صفي الدين الهندي . إذا عرفت الحقيقة الشرعية فنقول : أما إمكانها فقد نقل جماعة الاتفاق عليه ، وأبو الحسين البصري ، لما حكى في المعتمد عن قوم من المرجئة أنهم نفوا الحقائق الشرعية ، قال : ونقض عليهم يدل على أنهم أحالوا ذلك وأما وقوعها فذهبت المعزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء إليه مطلقاً . وقالوا : نقل الشارع هذه الألفاظ من التبلاة والصيام وغيرهما من مسمياتها

(١) سورة الزخرف آية (٨٧) .

(٢) سورة الإسراء آية (١١٠) .

(٣) سورة عبس (آية ٣١) .

اللعوية وابتدأ وضما لهذه المعاني فليست حقائق لغوية ، ولا مجازات عنها وأنكره للقاضي أبو بكر مطلقاً ، وزعم أن لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والإمساك ، لكن الشارع شرط في الاعتداد بهما أموراً أخرى ، نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية. فهو منصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع وشدد السكير على مخالفه ، وقال قد تبعهم شذمة من الفقهاء الحائذين عن التحقيق وما راموا مرامهم ، يد أنهم زلوا عن سواء الطريق . وذهب إمام الحرمين والنزالي والإمام وأتباعه ، منهم صاحب الكتاب إلى التفصيل ، فثبتوا من المقولات الشرعية ما كان مجازاً لغوياً كما في الحقائق العرفية دون ما ليس كذلك بل كان منقولاً عنها بالكلية ، وهذا معنى قول المصنف مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة أي لم تستعمل في المعنى اللغوي ، ولم يقطع النظر عنه سالة الاستعمال بل استعمات في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة ، فالصلاة مثلا لما كانت في اللغة عبارة عن الدعاء بخير قال الشاعر :

تقول بنتي وقد قربت مرتحلا يا رب جنب أبي الأوصاب والوجما
عليك مثل الذي صليت فاعتمضي نوماً فإن لجنب المرء مضطجماً

كانت بالمعنى اللغوي جزءاً منها بالمعنى الشرعي ، لاشتغال ذات الأركان على الدعاء ، فكان إطلاقها على المعنى الشرعي من باب التسمية للشيء باسم بعضه وهو مجاز لغوي. اشتهر وصار بالاشتهار حقيقة شرعية ، وكذلك الصوم فإنه في اللغة الإمساك . قال الشاعر :

خيل صيسام وخيل غير صائمة تحمت العجاج وأخرى تدلك الاجما

وفي الشرع اسم الإمساك عن الطعام والشراب مع الضمام أمور أخر إليه ، وكذا الحج فإنه في اللغة القصد قال الشاعر :

واشهد من عرف حلولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا

فإن ابن السكيت (١) يقول : يكثر من الاختلاف إليه وهو في الشرع اسم للناسك المعروفة من جعلتها القصد ، وكذلك سائر الأسماء الشرعية ، وذهب الأمدى إلى التوقف في المسألة .

(قائدة) قال الشيخ أبو إسحاق : هذه أول مسألة نشأت في الإعتزال ، وقالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ، أي جعلوا الفسق منزلة متوسطة بين الكفران والإيمان ، لما علموا أن الإيمان في اللغة التصديق ، والفاسق موحد مصدق .

فقالوا : هذه حقيقة الإيمان في اللغة ، ونقل في الشرع إلى من لم يرتكب شيئاً من المعاصي فن ارتكب شيئاً منها خرج عن الإيمان ولم يبلغ الكفر . ثم اختار الشيخ أبو إسحاق أن الإيمان يبقى على موضوعه في اللغة ، وأن الألفاظ التي ذكرناها من الصلاة والصيام والحج وغير ذلك منقولة ، قال : وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ ، وإنما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل ، ورأيت في كتاب تعظيم قدر الصلاة للإمام الجليل محمد بن نصر عن أبي عبيد أنه استدل على أن الشارع نقل الإيمان عن معناه اللغوي إلى الشرعي بأنه نقل الصلاة والحج ونحوهما إلى معان أخر .

قال : فما بال الإيمان ، وهذا يدل على تخصيص محل الخلاف بالإيمان وهو الذي وقع فيه النزاع في مبتدأ ظهور الاعتزال . قوله : وإلا لم تكن عربية ، استدل على ما اختاره ، بأنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعات مبتدأة لم تكن عربية والملازمة ظاهرة ، وإذا كانت غير عربية يلزم أن يكون القرآن غير عربي لوقوعها فيه وذلك

(١) هو : يعقوب بن إسحاق ، أبو يوسف ، ابن السكيت ، إمام في اللغة والأدب ، أصله من د خوزستان ، بين البصرة وفارس .
من كتبه : إصلاح المنطق ، - الألفاظ والأضداد ، - د القلب والإبدال ، - شرح المعلقات ، وغير ذلك كثير .
(وفيات الأعيان ٢ ٣٠٩ ، الأعلام ٩ / ٢٥٥) .

مباطل لنفوله تعالى : (إنا أنزلناه قرآناً عربياً) (١) ونحوه كنفوله تعالى : (أنجمي وعزبي) (٢) فدل على أنها عربية أعنى الصلاة والصيام والحج ونظائرهما ، وهذا فيه نظر ، لأنه لا يبطل إلا مذهب المعتزلة فقط ، وقد رد إمام الحرمين على القاضي ، بأن جملة الشريعة يجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء لحسب وليس الأمر كذلك .

قال : (قيل المراد بعضه ، فإن الخالف على ألا يقرأ القرآن يحنث بقراءة البعض قلنا : معارض بما يقال إنه بعضه قيل : تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية . قلنا : يخرجها ، وإلا لما صح الاستثناء قيل : يكفي في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا : تخصيص ألفاظ اللغات بحسب الدلالة قيل : منقوض بالمشكاة والقسطاس والإستبرق والسجيل قلنا : وضع العرب فيها وافق لئنة أخرى) .

اعترضت المعتزلة على الدليل الذي أورده في الكتاب بأربعة أوجه :

الأول : أن الآية لا تدل على أن القرآن كله عربي ، بل على أن بعضه عربي ، لأن القرآن يطلق على مجموعه ، وعلى كل جزء من أجزائه ، ويصدق صدق المواظم على جزئياته ، ويدل على هذا أن الخالف على ألا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه ، وأجاب بأن ما استدلتهم به من صورة الخلف ، وإن دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا إلا آية ، والسورة بعض القرآن ، فإنه لو أطلق القرآن على ذلك حقيقة لم يكن لإدخال البعض معنى . وأيضاً فبعض الشيء غير الشيء ، وإذا تعارضتا تساقطا وسلم ما ذكرناه من الدليل .

واعلم أن ما ذكره المصنف من الحنث في هذه الصورة تبع فيه الإمام ، وليس كما ذكر ، فالذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الأم ، ونقله الراقمي عنه خلاف ذلك ، وقد رأيت نصه في الأم في الجزء السابع من باب جامع الترتيب .

(١) سورة يوسف عليه السلام (آية ٢) .

(٢) سورة فصلت (آية ٤٤) .

قال رضى الله عنه ما نصه : ولو قال رجل لعبد له : متى مات وأنت بمكة فأنت حر ، ومتى مات ، وقد قرأت القرآن فأنت حر ، مات السيد والعبد بمكة ، وقد قرأ القرآن كله كان حراً ، وإن مات وليس العبد بمكة ، أو مات ولم يقرأ القرآن كله لم يعتق . هذا لفظه .

وقال الشيخ أبو حامد في التعلقة : إذا قال لعبده : إذا قرأت القرآن فأنت حر ، لم يعتق إلا بقرأة الجميع ، وكذا قال المحاملى في التجريد : هذا هو المذهب في المسألة ولا يعرف ما يخالفه .

الوجه الثامن : إنا لا نسلم أنه يلزم من كون تلك الألفاظ غير عربية ألا يكون القرآن عربياً ، فإن تلك كلمات فلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً كما أن الألفاظ العربية القليلة إذا وقعت في قصيدة فارسية لا تخرجها عن كونها فارسية ، وأجاب بأنها تخرجه عن كونه عربياً ، والكلمات الفلائل تخرج القصيدة عن أن تكون فارسية ، والدليل على ذلك صحة الاستثناء ، ذلك أن تقول للقصيدة فارسية إلا موضع كذا منها .

الوجه الثالث : أنه يكفي في كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة ، وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوى لا يخرجها عن ذلك ، وأجاب بأن المقدار غير كاف في كونها عربية ، لأن تخصيص الألفاظ باللغات بحسب دلالتها على معانيها ، فإن كانت دلالتها من جهة لغة العرب كانت عربية وإلا فلا ، ولا شك أن تلك الألفاظ لا تدل على معانيها من تلك الحيثية .

واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات الثلاث على الوجه اللائق ، فإن مقتضى التظم الطبيعي تقديم هذا الثالث ، ثم الإتيان بالثاني ، ثم بالأول فيقال : لا نسلم أنها غير عربية بل يكفي استعمالها عندهم . سلينا لكن لا تخرج القرآن عن كونه عربياً لقلتها سلينا ، ولكن ذلك غير ممتنع لأن المراد من قوله تعالى : (قرآناً عربياً) هو البعض .

الوجه الرابع : أنه لو صح ما ذكرتم لزم ألا يشمل القرآن على لفظ غير عربي ، وليس كذلك ، فإن المشكاة فيه وهي عجمية وكذا القسطاس والإستبرق والسجيل ، والمشكاة الكوة التي لا تنفذ ، والقسطاس بالرومية الميزان والإستبرق

بالفارسية الديق الغليظ، والسجيل الحجر من الطين ، وأجاب بأننا لا نعلم أن هذه الألفاظ غير عربية ، بل غاية أن وضع العرب فيها وافق لغة أخرى كالصابون والتور ، وأن اللغات فيهما متفقة .

(تنبيه) عرفت من هذا أن المصنف يختار أن العرب لم يقع في القرآن ، وقد تبع الإمام في ذلك ، وهو الذي نصره القاضي في كتاب التقریب ولص عليه الشافعي في الرسالة في باب البيان الخامس فقال : ما نصه : وقد تكلم في العلم من لو أسسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب إلى السلامة فقال منهم قائل : إن في القرآن عربياً وأعجمياً ، والقرآن يدل على أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب ووجدنا قائل هذا القول ومن قبل ذلك منه تقليداً له، وتركنا للسألة له عن حجة ومسألة غيره عن خالفه وبالتقليد أغفل من أغفل منهم والله يغفر لنا ولهم هذا نصه : ونقل عن ابن عباس وعكرمة : وقوعه وهو الذي اختاره ابن الحاجب واستدل عليه بإجماع النحاة على أن إبراهيم لا ينصرف للعلية والعجمية، وذلك لا يجهديه شيئاً إذا كان محل الخلاف مقصوراً على أسماء الأجناس غير شامل الاعلام .

قال صفى الدين الحنفي : وهو الذي يجب أن يكون .

قال : (وعودرض بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ : قلنا : كفي التجوز) .

قد عرفت ما طعن به المعتزلة في مقدمات الدليل الذي احتج به المصنف، وما أجبوا به وقد انتقلوا الآن إلى المعارضة بوجهين :

أحدهما : وهو إجمالي : أن الشارع اخترع معاني لم تكن متعلقة قبل الشرع بل حدثت تعلقها بعده ، فوجب أن يوضع لها اسم لأنها من جملة المعاني التي تسم الحابسة إلى التعبير عنها ، وهي الاسامي التي تطلق عليها كالصلاة والحج لا مدخل للعرب في إطلاقها عليها ، إذ وضع الألفاظ مسبوقة بتعلق المعاني وهم لم يتعلقوها قبل الشرع ، ولا خطرت لهم ببال .

وأجاب بأنه إن عنيتم بقولكم ما يعقلوها ولا خطرت لهم ، لا من حيث المجوع ، ولا من حيث الجزء فمنوع ، فإنهم تعقلوها من حيث الجزء كما في الصلاة ، وإن عنيتم أنه لم يخطر لهم من حيث المجموع فسلم ، ولكن لا نعلم

نأنه لا مدخل للعرب حيثذ فيها ، فإنه يكون من باب إطلاق الجزء على الكل وهو
أحد أنواع المجاز ، والتجاوز كاف هنا لحصول المقصود الذى هو الإفهام به .

قال : (وبأن الإيمان لغة هو التصديق وفى الشرع فعل الواجب ، لأنه الإسلام
وإلا لم يقل من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن ياتخ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه)
ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال تعالى : (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين
بما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (١)) والإسلام هو الدين لقوله تعالى : (إن
الدين عند الله الإسلام) (٢) والدين فعل الواجبات لقوله تعالى : (وذلك دين
القيمة) (٣) .

قلنا : فى الشرع تصديق خاص وهو غير الإسلام والدين ، فإنهما الاتقياد
والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلنا) (٤) وإنما
جاز الاستثناء لصديق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الاسلام .

الوجه الثانى من وجهى المعارضة وهو تفصيلى وتقريره : أن الإيمان فى اللغة
هو التصديق ، وفى الشرع فعل الواجبات فتكون الحقيقة الشرعية ، بمعنى أنها
حقائق مبتدأة واقعة وهو المدعى .

أما المقدمة الأولى : فبالنقل عن أئمة اللغة ومنه قوله تعالى : (وما أنت بمؤمن
قلنا) أى بمصدق لنا .

وأما الثانية : فلأن الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الدين والدين هو فعل
الواجبات ، فلا إيمان فعل الواجبات ، إنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجهين :

أحدهما : أنه لو لم يكن كذلك لم يكن مقبولاً من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن
ياتخ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) .

(١) سورة الناريات (٣٥ ، ٣٦) .

(٢) سورة آل عمران (آية ١٩) .

(٣) سورة اليننة (آية ٥) .

(٤) سورة الحجرات (آية ١٤) ،

والثاني: أنه تعالى استثنى بعض المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين. فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) ولولا الاتحاد لما صح الاستثناء ، لأن الاستثناء إخراج بعض الأول .

فإن قلت: أين الاستثناء ، وليس هنا إلا لفظة غير وهي ظاهرة في الوصفية؟ قلت: هي هنا بمعنى إلا ، لأنها لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون النبي إذ ذاك بيوت الكفار وهو باطل ، لأنه وجد فيها بيوتهم فتقرر أنه استثناء مفرغ فيحتاج إلى تقدير شيء عام منى يكون هو المستثنى منه ، ولا بد من تقييد ذلك العام بكونه من المؤمنين ، وإلا يلزم انتفاء بيوت الكفار وقد عرفت بطلانه فيكون تقدير الآية ، والله أعلم: فما وجدنا فيها أحداً من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أى منهم ، ويكون قد أوقع الظاهر موقع المضمرة ، وإنما قلنا إن الإسلام هو الدين لقوله تعالى: (إن الدين عند الله الإسلام) وإنما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) أى دين الملة المستقيمة . وقوله ذاك عائد إلى جميع ما تقدم ذكره فوجب أن يكون الكل مسمى بالدين .

قوله: قلنا في الشرع إلى آخره . هذا هو الجواب عن هذا الوجه الثاني : وتفسيره ، أن يقال : لا نسلم أن الإيمان في الشرع هو الإسلام ، وإنما الإيمان في الشرع عبارة عن تصديق خاص ، وهو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بحجته بالضرورة ، وهو بهذا الاعتبار غير الإسلام وغير الدين ، فإنهما في اللغة الاتقياد وفي الشرع العمل الظاهر ، وهذا هو التحقيق في اتصال الإسلام عن الإيمان ، وإن كان كل منهما شرطه للآخر في الاعتبار بالآخر ، فإن الإسلام عبارة عن التلطف ، ولا يعتبر به ما لم يساعده القلب بالاعتقاد ، والإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ، ولا يكفي ما لم يتلطف بالشهادتين ، إذا أمكنه ذلك ويدل على اتصال الإسلام عن الإيمان صريح قوله تعالى في حق المنافقين : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) (١) ، أى والله أعلم : إن الذى وقع منكم ليس بإيمان

(١) سورة الحجرات (آية ١٤) .

حتى تقولوا نحن مؤمنون ، وإنما هو إسلام ، لأنه فعل ظاهر من غير تصديق .
بالقلب ، فلا تقولوا : آمنا بل قولوا : أسلنا ، لأنه هو الذى وقع منكم .

فإن قلت : وهل وقع من المنافقين إسلام ؟

قلت : وقع منهم الإسلام باللسان الذى هو غير معتبر شرعاً ، ويجوز أن يقال
لم يقع منهم إسلام ، ويجعل تصديق القلب ركناً فى الإسلام شرعاً لا شرطاً ،
ولكن بعض الأول قوله تعالى : (ولكن قولوا أسلنا) قوله : وإنما جاز الاستثناء
جواب عن قولهم : لو ظير الإيمان الإسلام لم يجز الاستثناء المسلم من المؤمنين ،
وتوجيهه أن يقال : استثناءه منه لا يدل على أنه هو ، وإنما يدل على أنه يصدق عليه .
كقول القائل ملكك الحيوان إلا الفرس ، فالحيوان غير الفرس ، لأنه أعم والأعم
من حيث هو مغاير للأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان . إذا
عرفت هذا فالصدق حاصل فى المؤمن مع المسلم لأن شرط صحة الإسلام الذى هو التصديق
وهذا مسوغ لاستثناء المسلم من المؤمن لأنه كلما صدق المسلم صدق المؤمن لكونه
شرطه ، ولا ينمكس بدليل من كان مؤمناً ، تاركاً للأفعال الظاهرة ، فسحة الاستثناء
ثابتة لصدق المؤمن على المسلم ، ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام
هو الإيمان ، فإن الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك ، والنزاع إنما هو فى الإسلام
مع الإيمان لا فى المسلم مع المؤمن ، ولقائل أن يقول : الإيمان على هذا التقرير
شرط صحة الإسلام ، والاعتداد به لا شرط وجود الإسلام فلا يلزم أن يتفق
الإسلام بانتفاء الإيمان إلا أن يجعلوا الإيمان شرطاً فى صدق الإسلام ، لا فى صحته
أو ركناً فى الإسلام ، وما دللتم على شيء منهما وقد تجز القول فى المسألة ، ولم يذكر
المصنف متمسك القاضى أبى بكر ومن متمسكاته أن القرآن مشتمل على هذه الألفاظ ،
فلو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية لفقدان وضع العرب إياها لهذه المعانى ،
فيلزم خروج القرآن عن كونه عربياً بكلية ، وقد قررتم بطلانه ، وجواب هذا
يعلم مما سبق ، ومنها لو كانت حقائق شرعية لفهمناها الشارع قبل تكليفنا بها ،
وإلا يلزم أن يكون كلفنا بما لا نفهمه ولا آحاد تدل على وقوع ذلك فضلاً
عن التواتر .

وأجيب عن هذا بأنه لا يلزم من تفهيم الشارع أن ينقل بتواتر ولا آحاد لجواز
حصول التفهيم بالقرائن والله أعلم .

وقد علمت بما سبق أن الإيمان في الاصطلاح عبارة عن تصديق الرسول بكل ما جاء به ، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن رضوان الله عليه ، وقال أكثر السلف : وعليه بعض المعتزلة والخوارج إنه تصديق الجنان ، وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، وفيه مذاهب أخرى كثيرة ليس هذا محلها . ورام السهلي التفرقة بين الإيمان والتصديق من وجهين قررها :

أحدهما : أن التصديق لا بد وأن يكون في مقابلة خبر صادق وقد يكون عن نظر وفكر ، فإذا نظرت في الصنعة وعرفت بها الصانع آمنت به ولم تكن به مصدقاً بخبر إذ لا خبر هناك ، فإذا جاء الخبر كنت به مصدق ، ونحن نقول في جواب هذا إن الصنعة لما عرفتنا الصانع كانت مخبرة بلسان الحال ، فلم يكن التصديق إلا في مقابلة خبر واقع بلسان الحال ، فإن قال التصديق لا يكون إلا في مقابلة خبر بلسان المقال ، قلنا : من أين لك هذا التصيد .

الثاني : أن التصديق قد يكون بالقلب ، وأنت ساكت تقول : سمعت الحديث فصدقت ، والإيمان لا بد من اجتماع اللفظ مع العقيدة وشرعاً لئلا يباين ونحو ذلك ، ونحن نجيب عن هذا بأن اللفظ شرط في صحة الإيمان لا ركن منه كما علمت فيما تقدم ، ويدل عليه مع قوله تعالى : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) إجماع الأمة على أن من عرف الله بقلبه وعجز عن التلفظ بالشهادتين كان مؤمناً فأمرأ بواسطة التوفيق .

قال : (فروع الأول النقل خلاف الأصل ، إذ الأصل بقاء الأول ولأنه يتوقف على الأول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحاً) .
هذه مسائل مفرعة على جواز النقل .

الأول : أنه على خلاف الأصل ، بمعنى أنه إذا دار اللفظ بين احتمال النقل واحتمال عدمه ، كان احتمال عدمه أرجح لوجهين :

أحدهما : أن الأصل في الوضع الأول المنقول عنه البقاء إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان .

والثاني : أن النقل يتوقف على ثلاثة أشياء : الوضع الأصلي ، ثم نسخه ، ثم وضع ثان وعدم النقل لا يتوقف إلا على واحد ، وما كان متوقفاً على أمور كان مرجوحاً بالنسبة إلى المتوقف على أمر واحد .

قال : (الثاني الأسماء الشرعية موجودة المتواطئة ، كالحج ، والمشارك كالصلاة الصادقة على ذات الأركان وصلاة المصلوب ، والجنائز والمعتزلة سموا أسماء الذوات هيبة كالمؤمن والفاسق) .

هذا الفرع في أن الشارع هل نقل الأسماء والأفعال والحروف ، أم نقل البعض دون البعض ؟

فنقول : أما الأسماء فقد وجد النقل فيها وقد قدمنا انقسامها إلى متباينة ومترادفة ومتواطئة ومشاركة ومشككة ، فلينظر في واحد واحد ، أما المتباينة فقد وجدت كالصوم والصلاة وأهل في الكتاب ذكر هذا القسم لوضوحه .

وأما المترادفة فقد أعمل ذكرها أيضاً فقال الإمام : الأظهر أنها لم توجد لأنها ثبتت على خلاف الأصل فتقدر بقدر الحاجة ، وتابعه صاحب التحصيل . وقال صفي الدين الهندي : الأظهر أنها وجدت وهذا هو الصحيح ، لوجدان الواجب والفرض وهما مترادفان عند الشافعي رضي الله عنه ، والإمام يوافق على ذلك والإنكاح والتزويج عند الشافعي أيضاً ، وأما المتواطئة فوجودها أيضاً ، ومثل لها المصنف بالحج ، فإنه يطلق على الأفراد والتمتع والقران ، وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية ، وهي الإحرام والطواف والوقوف والسعي ، وأما المشترك فاختلَفوا في وقوعها وجزم المصنف بوقوعها .

قال الإمام : وهو الحق ، لأن لفظ الصلاة مستعمل في معاني شرعية لا يجمعها جامع ، لأن لفظها يتناول ما لا قراءة فيها كصلاة الأخرس ، وما لا سجود فيه ولا ركوع ، كصلاة الجنائز ، وما لا قيام فيه كصلاة الناعد ، والصلاة بالإيماء على مذهب الشافعي رضي الله عنه ، وهي التي عبر عنها في الكتاب بصلاة المصلوب ، فإنه لا شيء من ذلك فيها ، وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك . هذا كلام الإمام .

قال الهندي : وهو ضعيف ، لأن كون الفعل وافعاً بالتحريم والتحليل منه .

مشترك بين تلك الصلوات، فلم لا يجوز أن يكون مدلولها؟ قال: والأقرب أنها متواطئة بالنسبة إلى الكل إذ التواطؤ خير من الاشتراك . ثم ذكر الهندي : أن الأشبه وقوع المشتركة ، ومثل لها بإطلاق الظهور على الماء والتراب ، وعلى ما يدفغ به ، كان ذلك ليس باشتراك معنوي ، إذ ليس بينها معنى مشترك يصلح أن يكون مدلول اللفظ ، ولقائل أن يقول : لم اكتفيت بالتحلل والتحرّم في الصلاة قدراً مشتركاً ، ولم تكف باشتراك الماء والتراب وآلة الدباغ في إزالة المانع قدراً مشتركاً .

وأما المشككة فالظاهر وقوعها أيضاً ، وقد أهملها المنصف في الكتاب ، وهي كالفاسق بالنسبة إلى من فعل الكبيرة الواحدة ومن فعل الكبائر العديدة ، فإن تنازله الثاني بطريقتي أولى .

قوله : والمعتزلة : أي أن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قسموها إلى أسماء الأفعال ، وأسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال ، فالأول كالصوم والصلاة ، والثاني كاسم الفاعل مثل زيد مؤمن واسم المفعول مثل زيد مقروء عليه ، وأفعال التفضيل نحو أفضل من عمرو ، وسموا هذا القسم بالدينية تفرقة بينه وبين الأول ، وأن اشتراك الكل عندهم في كونه شرعياً ، هكذا نقل الإمام وتبعه صاحب الكتاب وفيه نظر ، فإن المنقول عن المعتزلة ، أن الدينية هي الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين ، كالإيمان والكفر .

وأما الشرعية فكالصلاة والصوم ، كذا عزاه إليهم طائفة ، منهم القاضي ، وإمام الحرمين ، والغزالي ، فقال إمام الحرمين :

قالت المعتزلة : الألفاظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : الألفاظ الدينية وهي الإيمان والكفر والفسق ، فهي عندهم منقولة إلى قضايا في الدين ، فالإيمان في اللسان التصديق ، والكفر من الكفر وهو الستر والفسق الخروج ، وهذا الذي ذكروه على قواعدهم في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً وليس كافراً أيضاً ، وإنما هو فاسق .

والقسم الثاني : الألفاظ اللغوية وهي الفارة على قوانين اللسان .

والقسم الثالث : الألفاظ الشرعية وهي الصلاة والصوم وأحواتها ، فهي مستعملة في فروع الشرع ، هذا لفظه في البرهان ، وهو الذي ذكره في كتاب التلخيص الذي اختصره من التقریب والإرشاد للقاضي ، وكذلك أورده الغزالي ، وهذا هو التحقيق في نقل مذهب القوم .

قال : (والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع) تقدم الكلام في الاسم ، وأما الحرف فلم يوجد ، واستدل عليه الإمام بالاستقراء .

وأما الفعل فلم يوجد بطريق الأصالة للاقتراء ووجد بطريق التبعية لأن الفعل صيغة تدل على صدور المصدر من الفاعل ، فالمصدر إن كان شرعياً كالصلاة كان الفعل أيضاً كذلك كصلى ، وإن كان لغوياً كان مثله فيكون الفعل شرعياً أمر حصل بالعرض لا بالأصالة ، وكلام المصنف مصرح بأن الحرف لم يوجد لا بطريق الأصالة ولا بطريق التبعية ، والحق مساواته للفعل ، فإن نقل متعلق معاني الحروف من المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية مستلزم لنقلها أيضاً ، فلا فرق في ذلك بين الفعل والحرف كما في أنواع المجاز .

(قاعدة) قد تقرر أن الألفاظ المستعملة من الشارع ، أما الأسماء وهي على قسمين ، منها ما وضعه يراز الماهيات الجمالية ، وذلك معروف كالصلاة . وأماها ، ومنها الأسماء المتصلة بالأفعال وسندكرها إن شاء الله مع الفعل .

وأما الفعل والحرف فقد علمت أن التحقيق فيهما أنهما مستويان ، والفعل يتسم إلى ماضٍ وأمر ومضارع ، والأسماء المتصلة بالأفعال ثمانية : المصدر ، واسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المشبهة ، وأفعال التفضيل ، واسم الزمان ، واسم المكان ، واسم الآلة ، أما الفعل المضارع فلم يستعمل في الشرعية في شيء أصلاً إلا لفظ . أشهد في الشهادة ، فإنها تعينت ولم يتم غيرها مقامها ، وكذا في اللعان ، سواء قلنا : إنه يمين أو شهادة أو فيه شائبتان ، ويجوز في اليمين في أقسم بالله وأشهد ، ولا يتعين ولا مدخل له في الإنشاءات .

وأما الفعل الماضي فيعمل في الإنشاءات خلا الشهادة واللعان ، فمن الإنشاءات التي يعمل به فيها العقود كلها ، والطلاق ، وأما فعل الأمر فهو مسألة الإيجاب والاستحباب في العقود والطلاق وفي الوكالة ، لو أتى بصيغة أمر نحو بيع واشتر .

قال بعض الأصحاب : هنا لا يشترط القبول بخلاف ما إذا أتى بصيغة عند نحو
وكلتك ، والصحيح لافرق ، وفعل الأمر يعمل به في كل موضع يعمل بالماضي
على الصحيح .

وأما اسم الفاعل في الطلاق في قوله : أنت طالق ، ويعمل به في الضمان .
وأما اسم المفعول فيستعمل الطلاق والعق والوكالة ، ويقرب من هذا : أنت
حرام ، وأنت حر ، وأنت على كظهر أمي .
وأما المصدر فقد استعمل في الطلاق في قوله : أنت الطلاق ، وهل هو صريح
أو كناية فيه خلاف ، ولا يعد جريان مثل ذلك في العتق ، والنظر في هذا الفصل
طويل ، ولعلنا نستوعبه في كتابنا الأشباه والنظائر ، فإن الشيخ صدر الدين ابن
المرحل رحمه الله تعالى ، ذكر هذا في كتابه الأشباه والنظائر ، وكتابنا كالتهديب لكتاب
آية الله تعالى .

قال : (الثالثة : صيغ العقود كبت إنشاء ، إذ لو كان إخباراً وكان ماضياً أو
حالاً لم يقبل ، وإلا لم يقع ، وأيضاً إن كذبت لم تعتبر ، وإن صدقت فصدقها ،
أما ما فيدور أو يغيرها وهو باطل إجماعاً ، وأيضاً لو قال للرجعية : طلقتك لم
يقع كما لو نوى الإخبار) .

صيغ العقود والفسوخ مثل : بعت واشتريت وتزوجت وطلقت
وفسخت ، ونحو ذلك لامرأته في أنها إخبارات عن أمور واقعة في الزمن
الماضي ، وقد تستعمل في الشرع أيضاً للإخبار كما لو صدر البيع من إنسان ،
ثم قال : بعت مردياً إخبار عما صدر منه في الزمان الماضي ، أما إذا استعملت
هذه الألفاظ لإحداث أحكام لم تكن قبلها ، فهل هي إخبارات باقية على وضعها
اللغوي ، أم إنشئات نقلها الشارع إلى إنشئات مخصوصة ، ذهب الأكثرون إلى
الثاني ، وهو ما قطع به المصنف .

وقالت الخنفيه : إنها إخبارات عن ثبوت الأحكام ، فحني قولك : بعت
الإخبار عما في قلبك ، فإن أصل البيع هو التراضي ، ووضعت لفظه بعت للدلالة
على الرضا ، فسكانه أخبر بها عما في ضميره فيقدر وجودها قبيل اللفظ للضرورة ،
وحناية ذلك أن يكون مجازاً وهو أولى من النقل ، هذا تحرير مذهبهم فافهمه ،
واستدل الأصحاب على كونه إنشياء بدلائل : (١٩ - الإبهام - ج ١)

إحدها : أن اللفظ لو كان إخباراً لكان إما عن ماضٍ أو حال أو مستقبل ، والأولان باللازم ، وإلا يلزم ألا يتبل الطلاق التعليق لأن التعليق توفيق وجود شيء على شيء آخر ، والماضي والحال قد وجدا فلا يسهل ، لكن اللازم متفق لقبوله التعاقب إجمالاً ، وإن كان عن مستقبل لم يقع ، لأن قوله : نلتك إذن بمنزلة قوله : ستصيرين طالقاً ، والطلاق لا يقع بذلك .

وثانيها : لو كانت هذه الصيغ إخبارات لكانت : إما كاذبة أو صادقة ، فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها ، وإن كانت صادقة فصدقها ، إما أن يحصل بنفسها - أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة ، أو يحصل بنيرها . إن كان الأول لزم الدور لأن كون الخبر صدقاً : وهو بعثك مثلاً موقوف على وجود الخبر عنه ، وهو وقوع البيع ، فلو توقف الخبر عنه ، وهو الوقوع على الخبر ، وهو بعثك لزم الدور . وإن كان الثاني : وهو أن يحصل الصدق بغيرها فهو بالمال بالإجماع منه ، ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة .

وثالثها : أن الزوج لو قال لرجعته في عدتها طلقتك ونوى الإخبار عما مضى لم يقع قطعاً ، وإن لم ينو شيئاً أو نوى الأشياء وقع بالاتفاق ، ولو كان إخباراً لم يقع كما لو نوى به الإخبار .

(قائدتان) : إحداهما : قال القرافي في الفروق : الإنشاء ينقسم إلى متفق عليه ومختلف فيه ، فالجمع عليه أربعة أقسام :

الأول : نحو قولنا : أقسم بالله لقد قدم زيد ونحوه ، فإن مقتضى هذه الصيغة أنه أخبر بالفعل المضارع سيكون منه قسم في المستقبل فكان ينبغي ألا يلزمه كفارة بهذا القول لأنه وعد بالقسم لا قسم ، كقول المائل : سأعليك درهماً لكن لما وقع الاتفاق على أنه بهذا اللفظ أقسم ، وأن موجب القسم يلزمه ، دل ذلك على أنه أنشأ به القسم ، لا أنه أخبر عن وقوعه في المستقبل . وهذا أمر اتفق عليه في الجماهية والإسلام ، ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يدخله شيء من لوازم الخبر .

قال : ولذلك نقول فيه ، من أحاط به من فضلاء النجاة ، الخبر القسم

جملة إنشائية يؤيد بها جملة خبرية ،
الثاني : : الأوامر والنواهي .

الثالث : الترجي والتمني والعرض مثل : ألا تنزل عندنا فتصيب خيراً

والتحضيض وصيغته أربع : هلا ، وألا ، ولو ما ، ولو لا .

الرابع : النداء نحو : يا زيد . اختلف النحاة فيه ، هل فيه فعل مضمرة تقديره
أنادى زيدا ، أو الحرف وحده مفيد للنداء ؟

قلت : وقد خطأ الإمام في التفسير الكبير في أوائل البقرة من قمر قولنا :
يازيد بأنادى زيدا من وحوه :

منها : أن أنادى زيدا خبر محتمل التصديق والتكذيب ، ويازيد لا يجملها
ومنها : أن قولنا : يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطباً منادى في الحال بخلاف
أنادى زيدا .

ومنها : أن يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب بخلاف : أنادى زيدا
فإنه لا يتمتع أن يخبر إنساناً آخر بأني أنادى زيدا .

ومنها : أن أنادى زيدا إخبار عن النداء ، والإخبار عن النداء غير النداء ،
والنداء هو قولنا : يا زيد فإذا هو غيره .

ولقائل أن يقول : حاصل هذه الأوجه ترجع إلى أن يا زيد إنشاء ،
وقولنا : أنادى زيدا خبر . ونحن نتمنع أن قولنا أنادى زيدا الذي هو بمعنى
يازيد خبر وإنما هو إنشاء .

نعم الخبر أنادى زيدا الذي ليس هو بهذا المعنى .

قال القرافي : وأما المختلف فيه ، هل هو إنشاء أو خبر فهو ضيق العقود
كما تقدم .

الثانية : ذكر القرافي في التفرقة بين الإنشاء والإخبار وحوماً :

أحدهما : أن الخبر يقبل التصديق والتكذيب ولا كذلك الإنشاء .

والثاني : أن الخبر تابع لثبوت غيره في زمانه ، كيف ما كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً ، والإنشاء متبوع لمتعلقه فيرتب بعده .

والثالث : أن الإنشاء سبب لثبوت متعلقه الذي هو مسيبه عقيب آخر حرف أومع آخر حرف ، إلا أن يمنع ماقع ، وليس الخبر سبباً متعلقاً بخبره ، وإنما هو مظهر فقط .

(خاتمة) قال القرافي في الفروق : بما يتوهم أنه إنشاء ، وليس كذلك : الظاهر في قول القائل لامرأته: أنت عليّ كظهر أمي ، يعتقد الفقهاء أنه إنشاء للظهار كقوله: أنت طالق ، وأن البابين سواء في الإنشاء .

قال : وليس كذلك ، ثم أطلال في الدلالة على أنه خبر ، واستند إلى قوله تعالى (الذين يظاهرون منكم من نسائهم فماهن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً وإن الله لعفو غفور) (١) فكذبهم الله تعالى في ثلاثة مواطن بقوله : ماهن أمهاتهم ، وأن قولهم منكراً ، وأنه زور . والإنشاء لا يدخله التصديق والتكذيب ، واعتضد أيضاً بالإجماع على تحريم الظهار .

قال : ولا سبب لتحريمه إلا أنه كذب ، وإنما يكون الكذب في الإخبار وأورد على نفسه الطلاق الثلاث حيث كان إنشاء مع كونه محرماً . واجاب بأن المحرم إنما هو الجمع بين الطلقات الثلاث لا لفظ الطلاق ، وأمعن الكلام فيما حاوله والذي فقوله في ذلك : إن القول القائل : أنت عليّ كظهر أمي ، يحتتمل أن يريد به الخبر المحض ، ويحتتمل أن يريد به أن يجعلها كذلك ، والظاهر أن المراد الثاني وهو الإنشاء ولكن الشرع ألغى حكمه ، ولما ألغاه ، وكان مقصود الناطق به تحميم معناه الخبري ، سماه الشرع زوراً وينظر هذا من بعض الوجوه .

قوله : أنت عليّ حرام ، قصد به إنشاء التحريم ، والشرع لم يرتب مقتضاه من

(١) سورة المجادلة آية (٢)

الحرمة ، فهذان الإلشامان لم يرتب الشرع عليهما مقتضاهما الذي قصده المتكلم ، بل جعل المرتب على الأول ، أنه إن عاد وجبت الكفارة وحرم الوطء حتى يكفر والمرتب على الثاني حكم اليمين من التكفير ، وغير هذين الإلشامين من الطلاق والبيع والنكاح ونحو ذلك إذا أنشأ المكلف رتب الشرع عليه المقتضى الذي اقتضاه كلام المكلف فصارت الإلشاعات على قسمين :

أحدهما : ما اعتبره الشرع وأذن فيه فيفيد كما أرادته المشيئة ، ويرتب عليه حكمه .

والثاني : ما لم يأذن فيه الشرع ولم يعتبره ولكن رتب عليه حكماً آخر وهو : الظهار والتحريم .

قال : والذي أيده الله تعالى وينبئ أن يسمى هذا الإلشاء الثاني باطلا . وأما الإلشاء الأول ، فإن وقع شروطه الشرعية فصحيح ، وإلا فهو باطل أو فاسد ، والباطل لا يرتب عليه أثر أصلاً بخلاف الباطل في القسم الثاني ، وهو الظهار والتحريم حيث ترتب عليهما حكم شرعي ، لأن البطلان فيهما لإلغاء الشارع إياهما لا لقوات شروط ووجود مفسد ، والبطلان في البيع والنكاح وغيرهما ، إما لقوات شرط أو لوجود مفسد .

قال : (الثانية : المجاز إما في المقرب مثل : الأسد للشجاع ، أو في المركب مثل : أشاب للصغير وأفتى الكبير كر النداة ومر العشي أو فيما نحو : أحياني اكنحالي بطلعتك) .
لما تنهى القول في الحقيقة شرع في المجاز .

والشرح : أن المجاز إما أن يقع في مفردات الألفاظ فقط أو في تركيبها أو فيهما جميعاً . والأوله كإطلاق الأسد على الشجاع ، والثاني كقوله تعالى (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً) (١) (رب إنهن أضللن كثيراً من الناس) (٢)

(١) سورة الأنفال آية (٢)

(٢) سورة إبراهيم عليه السلام آية (٣٦)

(وأخرجت الأرض أثقالها) (١) .

ويسمى هذا النوع بالمجاز المركب والاسنادى والعقلى ، ومثل له في الكتاب بقول الشاعر :

أشاب الصغير وأقنى الكبير كر الغداة ومر العشى (٢)

فإن مفردات هذا النوع من المجاز كلها مستعملة في موضوعاتها ، وإنما التجوز في إسناد بعضها إلى بعض ، وذلك حكم عقلى ، ألا ترى أن أشاب والصغير مستعملان في موضوعيهما ، وكذلك أقنى والكبير ، لكن إسناد أشاب وأقنى إلى كر الغداة ومر العشى ، هو الذى وقع فيه التجوز لكونهما مستدين إلى الله تعالى في نفس الأمر - ومثله : أنبت الربيع البقل .

والضابط فيسه أنك متى نسبت إلى ما ليس ينسب إليه لذاته بضرب من الملاحظة بين الإسنادين ، كان ذلك مجازاً فى التركيب ، وخرج بهذا القيد الأخير قول الدهرى : أنبت الربيع البقل . إذ ذلك ليس عنده لضرب من الملايسة بل هو أصلى عنده منتسب إلى من ينتسب إليه حقيقة ، ولهذا اخترنا التمثيل لهذا النوع بآى الكتاب العزيز ، فإن الإثبات الذى يذكر والأمثلة التى تورد جاز أن يكون قائمها دهرياً . على أن البيت المذكور فى الكتاب لاصلتان العبدى ، وهو مسلم فى قصده التى هذا البيت منها ما يدل على ذلك ، وبهذا القيد يتفصل عنه الكذب أيضاً لأن الكاذب لم يسند الأثر إلى ما أسنده لمشابهة ذلك الإسناد إسناداً آخر الذى هو أصلى ، بل إما لأنه أصلى عنده أو وإن لم يكن كذلك ، إلا أنه لم يلاحظ الملاحظة والملاحظة قد تكون بأن يختص الشيء بأثر بأن يوجد الأثر عند وجوده وينعدم عند عدمه وهو غير صادر عنه ، لكن الله تعالى أجرى العادة بأن يوجد عند وجوده ويعدمه عند عدمه ، كبات البقل مع الربيع ، أو بأن يوجد عند وجوده ، وإن

(١) سورة الزلزلة آية (٢)

(٢) البيت لكعب بن زهير بن أبى سلمى المزنى .

(شرح لامية كعب بن زهير ص ١١)

لم ينعدم ، عند عدمه كالهلاك مع أكل السم في قولهم : أهلكه السم ، أو بأن يكون الشيء سبب التسبب كقولهم : كسا الخليفة الكعبة ، وما أشبه ذلك .

وذهب ابن الحاجب إلى إنكار المجاز في التركيب ، وهو شاذ .

والثالث : وهو أن يقع المجاز فيها جميعاً ، كقول القائل لمن سرتة رؤيته : أحياني اكتحال بطلعتك ، فإنه استعمل الإحيا في السرور ، والاكتهال في الرؤية ، وذلك مجاز ، ثم أسند الإحيا إلى الاكتهال مع أن المحي هو الله تعالى .
هذا شرح ما في الكتاب . ولك هنا مناشات :

أحدها : على التمثيل بالبيت الذي ذكره من جهة ، أنه إنما يصلح مثالا للتقسيم الثالث ، لأن المراد بالصغير من تقدم له الصغير .

وثانيها : أن هذا التقسيم إنما يصح عند من يقول : إن المركبات موضوعة ، وقد اضطرب رأى المصنف في ذلك في هذا الكتاب .

وثالثها : في تعبيره بالمركب ، فإن الصواب التعبير بالتركيب ، وذلك لأنك إذا قلت : هلك الأسد ، تريد أن الشجاع مرض مرضاً شديداً ، فهذا مجاز واقع في المركب لا في النسبة ، وليس هذا هو المراد ، بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب ، فإن الأسد مع قولك رأيت في قولك : رأيت الأسد مركب لانضمام غيره إليه ، وهذا الإبراد إذا انفذح على التفسير بالمركب لدخوله فيه ورد على التعبير بالمفرد لخروجه منه .

قال : (ومنعه ابن داود في القرآن والحديث . لنا قوله تعالى (جداراً يريد أن ينقض) (١)) .

قال : فيه إلباس . قلنا : لا إلباس مع القرينة .

قال : لا يقال لله تعالى إنه متجاوز .

قلنا : لعدم الإذن أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي .

اختلف أهل العلم في وقوع المجاز في اللغة العربية على مذاهب :
أحدها : وهو المنسوب إلى الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائني المنع مطلقاً .
قال إمام الحرمين في التلخيص الذي اختصره من التقریب والإرشاد للقاضي :
والظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه ، وفيما علقه من خط ابن الصلاح . أن أبا القاسم
ابن كعب حكى عن أبي علي الفارسي إنكار المجاز كما هو المحكى عن الأستاذ .

والثاني : أنه غير واقع في القرآن وواقع في غيره ، وإليه ذهب بعض الخنابلة
وطائفة من الرافضة . وحكى عن بعض المالكية ، وأما أبو بكر بن داود (١)
الأصبهاني الظاهري ، فالمشهور عنه أنه منع وقوعه في القرآن خاصة كما هو رأى
هؤلاء ، وحكى عنه الإمام وشيخته منهم المصنف اختيار المنع في القرآن والحديث .
وعلى هذا في المسألة أقوال أربعة :

المنع مطلقاً ، المنع في القرآن وحده ، المنع في القرآن والحديث دون ماعدهما
والرابع : أنه واقع مطلقاً في القرآن والحديث وغيرهما ، وعليه جماهير العلماء
سلفاً وخلفاً .

والمصنف استدلل على وقوعه في القرآن ليدل على ماعدها بطريق أولى ، وقد
وقع المجاز في مواضع عديدة من الكتاب العزيز ، وصنف شيخ الإسلام عمر الدين
ابن عبد السلام في ذلك مصنفاً حافلاً اكتفى المصنف بذكر قوله تعالى (جداراً
يريد أن ينقض) ووجه الحجية أن الإرادة هي الميل مع الشعور وهي تمتنع في

(١) هو محمد بن داود بن علي بن خاف الظاهري أبو بكر ، أديب مناظر . قال
عنه الصفدي : الإمام بن الإمام ، من أذكى العالم .
ولما توفي أبوه جلس مكانه في مجلسه وأخذ يدرس على مذهب والده .
من مؤلفاته « كتاب الوصول إلى معرفة الأصول » - « الإنذار » - « الاتصاف »
وغير ذلك .

. توفي في رمضان سنة ٥٢٩٧ .

(النجوم الزاهرة ١٧/٣ ، الأعلام ٦/٣٥٥) .

الجدار لسكونه جماداً ، وقد أضافها إليه ، وأراد بذلك الإشراف على الوقوع .
وهو مجاز .

فإن قلت : لاسلم امتناع قيام الإرادة بالجدار لقدرة الله تعالى على خلق العلم
والقدرة فيه .

قلت : هذا من خرق الماديات التي لا يكون إلا في زمن البوة لقصد التحدى
لا في عموم الأوقات ، وهذا لم يكن للتحدى .

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : واستدل أبو العباس بن سريج على أبي
بكر بن داود بقوله تعالى (لهدمت صوامع وبيع وصلوات) فقال : الصلوات لاتهدم .
ولإنما أراد به مواضع الصلوات ، وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز ، فحذف
المضاف وأقام المضاف إليه مقامه .

قال : فلم يكن له عته جواب . ومن أنصف من نفسه ونفى العصبية عن كلامه أفر
بأن القرآن مشحون بالمجاز ، وكيف لا وهو من توابع العصابة ، وبدائع كلمات
العرب ولا يخلو القرآن عن ذلك .

وقد قال القاضى فى مختصر التريب : يلزم من إثبات المجاز فى اللغة إثباته
فى القرآن .

واحتج ابن داود رحمه الله على مذهبه بوجهين :

أحدهما : أن المجاز لا يدل بمجرد عدم وضعه له . فلو ورد فى القرآن لادى
إلى الإلباس وهو لا يقع من الله تعالى ، وأجاب فى الكتاب ، بأن الإلباس ينتق
مع القرينة . فإن قلت : إذا كان مع القرينة ففيه تطويل . قلت : التطويل لا ينتق إلا
كونه على خلاف الأصل ، ونحن مقرون بذلك . نعم لقائل أن يقول : هذا الجواب
يقضى أن المجاز لا يقع فى القرآن إلا مع القرينة .

والثانيهما : أنه لو جاز وقوع المجاز فى القرآن لجاز أن يطلق على الله أنه متجاوز
لأن المتجاوز من يتكلم بالمجاز . وأجاب بوجهين :

أحدهما : إن أسماء الله تعالى توقيفية عنه لاند فى إطلاقها من ورود الإذن ،
وهذا لم يرد به إذن فلا يطلقه عليه .

والثالثي : سلينا أن أسماءه تعالى دائرة مع المعنى لكن شرطه ألا يؤم نقضاً .
ووم نحن فيه يوم النقص ، لأن التجوز يؤم تعاطي ما لا ينبغي ، لأنه منتق من
الجواز وهو التمني . وأما من أنكر المجاز في اللغة مطلقاً فليس مراده أن العرب
لم تنطق بمثل قولك للشجاع : أنه أسد فإن ذلك مكابرة وعناد ، ولكن هو دائر
بين أمرين :

أحدهما : أن يدعى أن جميع الألفاظ حقائق ، ويتحقق في كونهما حقائق
بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ، ويرجع البحث لفظياً ، فإنه حينئذ يملك الحقيقة
على المستعمل ، وإن لم يكن بأصل الوضع ، ونحن لانطلق ذلك ، وإن أراد بذلك
استواء الكل في أصل الوضع .

قال القاضي في تحصر التريب : فهذه مزاحمة للحقائق ، فإننا نعلم أن العرب
ما وضعت اسم الحمار للبلد ، ولو قيل للبلد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة ،
وأن تدارل الاسم لها متساو في الوضع ، فهذا ذنو من جحد الضرورة .

قال : وكذلك من زعم أن الجدار له إرادة حقيقة تمسكاً بقوله تعالى (جداراً
يريد أن يقض) عد ذلك من مستشع الكلام .

قال : (الثالثة : شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها السببية التابلية مثل : سال
الوادي ، والصورية كنسبته اليد قدرة ، والفاعلية مثل : نزل السحاب ، والفنائية
كنسمية العنب خمرأ) .

لا بد في التجوز من لفظ الحقيقة إلى المجاز من علاقة بينهما ، ولا يكتفي بمجرد
الاشتراك في أمر مامن الأمور ، والمجاز إطلاق اسم كل شيء على ماعده لأنه مامن
شيء إلا ويشارك كل ماعده في أمر من الأمور بل لا بد من المناسبة والمشاركة في
أمر خاص ظاهر ، وهل يكفي وجود تلك العلاقة في التجوز أم لا بد من اعتبار
العرب لها ؛ أي بأن تستعملها فيه . واختلفوا فيه على مذهبين :

اختار الإمام والمصنف أنه لا بد من ذلك ، وهذا ما أشار إليه بقوله المعتبر
نوعها ، وصحح ابن الحاجب أنه لا يشترط ذلك ، والخلاف إنما هو في الأنواع لا

في جزئيات النوع الواحد ، وإن أوممه كلام بعضهم ، فالتائل بالاشتراط يقول : لا بد وأن تتجاوز العرب بالنسب عن المسبب مثلاً ، وخصمه يقول يكفي وجود العلاقة ، وهذا معنى قول المصنف نوعها ، وما نبيه عليه قبل الخوض في مقدارها . أنا إذا أوردنا مثلاً لجهة من الجهات لتجاوز فلسنا قاضين عليه ، بأنه لا يشمل على جهة أخرى من جهات التجوز ، بل يجوز اجتماع جهتين وثلاثة فلا نفهم من قولنا : مثال الجهة الفلانية كذا الاختصاص بتلك الجهة ، بل شرطه أن يشمل على تلك الجهة مع قطع النظر عن غيرها من الجهات ، وإن كان مشتملاً على جهة أخرى فإنما لم نبيه عليها لأننا نذكر لها مثلاً آخر .

الجهة الأولى السببية : وهي إغلاق اسم السبب على المسبب ، وإن شئت قلت : العلة على المعاول ، وهي أربعة أقسام قابلة ، وقد يقال لهذا القسم مادة وعصراً وصورية ، وفاعلية ، ووظائية .

واعلم أن كل متكون في الوجود لا بد له من هذه الأسباب الأربعة نحو : السرير مادته الخشب والحديد وفاعله النجار وصورته الانسطاح ووظائمه الاضطجاع عليه ، فسميت الثلاثة الأولى أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع ، فلولاً الخشب والحديد ما تماسك ، ولولاً الفاعل ما ترتب ، ولولاً الانسطاح لما تأتى عليه الاضطجاع ، وسمى الرابع سبباً لأنه الباعث على هذه الثلاثة ، فلولاً استشعار الفسراحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة : وهو معنى قولهم : أول الفكر آخر العمل ، ومعنى قولهم : العلة النائية ، علة العال الثلاثة في الأذهان . ومعلولة العلل الثلاثة في الأعيان .

فإن قلت : ما وجه انحصار الأسباب في هذه الأربعة ؟ .

قلت : لما كان السبب هنا ما يتوقف عليه وجود الشيء انحصرت في هذه الأقسام لأنه لا يخلو إما أن يكون داخلاً في ذلك الشيء أو خارجاً .

والأول : إما أن يكون الشيء معه بالقوة وهو القابل أو بالفعل ، وهو الصورة العارضة له بعد التركيب .

والثاني : إما أن يكون مؤثراً في وجود ذلك الشيء ، وهو الفاعل ، كالنجار

أو لا يكون وهو الغاية الحاملة للذوثر على التأثير - أى الجلوس على السرير .
مثال الأول : وهو تسمية الشيء باسم سببه القابلي ، قولهم : سال الوادى ،
أى ماء الوادى ، فعبروا عن الماء السائل بالوادى ، لأن الوادى سبب قابله لإطلاقاً
لاسم السبب على المسبب ، هكذا مثل به الإمام وأتباعه منهم المصنف وفيه نظر ،
فإن الوادى ليس جزءاً للباء فلا يكون سبباً قابلاً له ، والماضى فى اصطلاحهم
جنس ماهية الشيء كما عرفت فى الحشبه مع السرير .

مثال الثانى : وهو تسمية الشيء باسم سببه الصورى لإطلاق اليد على القدرة كما
فى قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (١) أى قدرة الله فوق قدرتهم ، فإن اليد صورة
خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشيء ، فشكلها مع الاقتدار كشكل السرير مع
الاضطجاع ، وهو سبب صورى فتكون اليد كذلك ، فأطلاقها على القدرة إطلاق
لاسم السبب الصورى على المسبب .

وإذا تأملت هذا فاعلم أن المثال العكس على الإمام وأتباعه ، إلا الشيخ صنئ
الدين الهندى . فقالوا ومنهم المصنف : كنسبته اليد قدرة ، والصواب كنسبته
القدرة يدأ ، وكذا وقع فى الآية الكريمة .

مثال الثالث : وهو تسمية الشيء باسم سببه الفاعل . قولهم : نزل السحاب ، أى
المطر ، فإن السحاب فى العرف سبب فاعلى فى المطر ، كما تقول : النار تحرق
الشوب .

مثال الرابع : وهو تسمية الشيء باسم سببه الغائى ، تسميتهم العنب بالخر كما فى
فى قوله تعالى حكاية (لئن أراى أعصر خمرأ) فأطلق العنب على الخمر لأن الخمر غاية
مقصودة من زراعة العنب وعصره عند بعض الناس .

قال : (والمسببة كنسبته المرض المهلك بالموت ، والأول أولى للانزمام على التعمين .

ومنها : الغائية لأنها علة في الذهن ومعلولة في الخارج) .

العلاقة الثانية : المسببية وهي إطلاق اسم المسبب على السبب ، مثل تسميتهم المرض المهلك موتاً ، لأن الله تعالى جعل المرض الشديد في العادة سبباً للوفاة ، وهذا ما أشار إليه في الكتاب :

أحداهما : أن التجوز يلفظ السبب عن المسبب أولى من العكس ، لأن السبب المعين يستدعي مسبباً معيناً ، والمسبب المعين لا يستدعي سبباً معيناً بل سبباً ما ، ألا ترى أن التمس يدل على انتقاض الوضوء ، وانتقاض الوضوء لا يدل على التمس لجواز أن يكون بمس أو بول أو غيرهما ، فلما كان فهم المسبب من السبب أسرع ، كان التجوز به في حالة الإطلاق أولى . ولقاتل أن يقول : هذا واضح على رأي من يجوز تحليل المعلولين المتماثلين بعلمتين مختلفتين ، لأن العلم بالمعلول حيث لا يستلزم العلم بالعلة ، وأما العلم بالعلة المعينة ، فإنه يستلزم العلم بالمعلول المعين ، وأما من لم يجوز ذلك فقد يمنع هذا البحث .

الثاني : قد عرفت انقسام العلة الأولى إلى أربع علة : وأولاهما : العلة الغائية وهذا معنى قول المصنف : ومنها الغائية ، أي أولى منها الغائية لأنها حال كونها ذهنية علة العلل ، وحال كونها خارجية معلول العلل ، فقد حصل لها عللتا العليسة والمعلولية وكل واحدة منهما على تحسن التجوز .

قال : (والمشابهة كالأسد للشجاع والمنقوش ويسمى الاستعارة)

العلاقة الثالثة : المشابهة ، وهي تسمية الشيء باسم شبيهه ، إما في صفة ظاهرة خاصة بمحل الحقيقة كما تلاقى اسم الأسد على الشجاع ، والحمار على البليد . وإما في الصورة كما تلاقى اسم الأسد أو الفرس مثلاً على المنقوش المصور في الحائط بصورته . قوله : وتسمى الاستعارة ، هنا يحتمل أن يعود إلى المنقوش وحده ، أي ويخص المنقوش الذي هو أحد قسمي المشابهة بتسميته بالاستعارة ، وهذا لم تر أحداً ذكره . ويحتمل أن يعود إلى المشابهة . أي أن يجوز المشابهة مسمى بالاستعارة .

وأما الإمام فإنه قال : إن المسمى بالاستعارة ليس إلا المشابه المعنوي ، كتسمية

الشجاع أسداً وتبعه عليه صفي الدين الهندي، وعلى كل حال فلاستعارة. وهذا الاصطلاح أخص من المجاز، لأنها محتصة ببعض أنواعه وقيل: هما متساويان لأن اللفظ إذا وضع لمعنى يستحقه ذلك المعنى بسبب الوضع فيكون استعماله في غيره على وجه العارضة.

قال: (والمضادة وهي تسمية الشيء باسم ضده مثل قوله تعالى (وجزاء سيئة

سيئة مثلها) ، أطلق على الجزاء سيئة ، مع أنه ليس بسيئة ، ومثل قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) .

قال الإمام : ويمكن جعل هذا من مجاز المشابهة ، لأن جزاء السيئة يشبهها في كونها سيئة بالنسبة إلى من وصل إليه ذلك الجزاء ، ومن أمثلة الفصل تسميتهم البرية للهلكة بالمفارقة تفاؤلاً ، واستعمالهم صيغة الدعاء على الإنسان ، بمعنى الدعاء له ، مثل قولهم : قاتله الله ، ما أحسن ما قال . ومن هذا قوله ﷺ عليك بذات الدين تربت يداك ، عند من يقول : المنصود بها الدعاء له ، وبعضهم يقول : إن لم تغفر بذات الدين سلبت البركة فافتقرت بذلك ، كذا حكاه الرويانى فى أوائل كتاب النكاح من البحر .

وحكى عن ابن شهاب الزهري قولاً ثالثاً : وهو جعل اللفظ على حقيقته ، وأنه إنما قال ذلك لأنه رأى الفقر خيراً له من الغنى .

قال : (والسكينة كالقرآن لبعضه) .

العلاقة الخامسة السكينة وهي : إطلاق اسم السكينة على الجزء ، ومثل له الإمام . بإطلاق لفظ العام وإرادة الخاص ، وفيه فتلز ، لأن دلالة العموم من باب التكنية لا من باب السكينة ، والفرد منه من باب الجزئية لا من باب الجزء ، وتحقيق هذا يتأتى من فاتحة كتاب العموم والخصوص من هذا الشرح ، وسنتهى إليه إرتاء الله تعالى ، والمصنف مثل له بإطلاق لفظ القرآن على بعضه ، وليس بجيد أيضاً ، لأن القرآن من الألفاظ المتواصلة يعلق بالحقبة على كفه ، وعلى يدبضه ، عد

التجرد من الألف واللام ، وعند الاقتران بها إذا أريد بها مطلق الماهية ، ويطلق على ما يراد منه إذا اقترن بالألف واللام . وأريد بها معهود إما كله وإما بعضه . فإن اقترن بالألف واللام ولم يكن معهوداً ، ولا أريد مطلق الماهية كانت الألف واللام للعموم ، فيحمل على جميع القرآن ؛ لأنه جميع ما يصلح له اللفظ ، لأن لفظ القرآن لم يطلق على غير الكتاب العزيز بالحقيقة .

فإن قلت : لو كان لفظ القرآن من الألفاظ المتواطئة ، لحنت الحالف على ألا يقرأ القرآن بقراءة بعضه ، كالحالف على ألا يشرب الماء والعسل يحنت بقليله وكثيره ، وقد ذكرت في الحفيقة الشرعية أن المذهب المنصوص يقتضى خلاف ذلك .

قلت : ليس هذا كالحالف على ألا يشرب الماء والعسل وغير ذلك من الألفاظ للتواطئة ، حيث يحنت فيها ببعض ، لأن تلك الحقائق أفرادها كثيرة لا تتناهى ، فلا يمكن الحمل فيها على العموم ، بخلاف لفظ القرآن ، فإن أفراده سور القرآن وآياته ، والحمل على العموم فيها ممكن فوجب المصير إليه عند عدم العهد لما قدمنا من أنه لم يطلق على غير الكتاب العزيز ، وإذا تقرر هذا فنقول : كان الأحسن أن يمثل لهذا النوع من المجاز بقوله تعالى (يجمعون أصابعهم في آذانهم) أى أناملهم .

قال : (والجزئية كالأسود الزنجي ، والأول أقوى للاستلزام) .

العلاقة السادسة الجزئية وهي : إطلاق الجزء وإرادة الكل كقولهم الزنجي أسود ليس كله أسود ، ألا ترى إلى يياض عينيه وأسنانه فيكون إطلاق الأسود على المجموع المركب من أعضائه ، ومن الجلد وغيره من باب إطلاق اسم الجزء على الكل . هكذا مثل به في الكتاب تهماً للإمام ، ولغائل أن يقول : إطلاق الأسود على الزنجي إنما يكون مجازاً أن لو كان المراد به وصف جميع أعضائه بالسواد ، وليس كذلك ، بل مفهوم الأسود من قام السواد بظاهر جلده فقط لاجتماع أعضائه حتى العينين والأسنان ، لأن ما ثبت له المشتق شيء له المشتق منه وذلك أعم من كونه ثابتاً لعله أو بعضه ، كما يقول مسكسور إحدى الرجلين : أعرج ، والأولى :

أن يمتل لهذا النوع بقولهم ، فلأن يملك كذا رأساً من الغنم ، أو ذبح كذا رأساً من البقر .

قوله والأولى : أى إذا تعارض القسم الخامس والسادس : فالأول : الذى هو الخامس أولى من السادس ، لأن الشكل مستلزم للخبر والجزء لا يستلزم الشكل ، فكانت دلالة الأول أقوى لذلك .

قال : (والاستعداد كالمسكر للخمر فى الدن) .

العلاقة السابعة الاستعداد وهى : تسمية الشيء المستعد لأمر باسم ذلك الأمر . مثل تسميته الخمر حال كونه فى الدن بالمسكر ، ولقاتل أن يقول : إذا كان الخمر اسماً لما خامر العقل فلا يصدق حقيقة إلا حال مخامرته للعقل ، وهى حالة الإسكار ، فيكون إطلاق الخمر على عصير العنب المودع فى الدن مجاز استعداد ، ويكون التمثيل بإطلاق الخمر على هذا العصير ، لا بإطلاق المسكر على الخمر ، وقد يمتل أيضاً بإطلاق الكاتب على العارف بالسكتاية عند مباشرته لها ، وكذا استعمال كل مشتق باعتبار الاستقبال .

قال : (والمجاورة كالراوية للقرية) .

العلاقة الثامنة : المجاورة وهى : تسمية الشيء باسم ما يجاوره كإطلاق لفظ الراوية على القرية التى هى طرفا للواء ، فإن الراوية فى اللغة اسم للجمل والبغل والحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهري ، وأنشد لآبى النجم :

تمشى من الردة مشى الحفل مشى الروايا بالمزاد الأثقل

ثم إنّه أطلق على القرية لمجاورتها له .

قال : (وتسمية الشيء باسم ما كان عليه كالعبد)

هذه العلاقة وهى التاسعة : ساقطة فى كثير من النسخ لتقدمها فى كلام المصنف فى فصل الاشتقاق ، وحاصلها أن من المجازات تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه ،

كتسمية العبد الذى عتق بالعبد ، وتسمية من ضرب بعد انقضاء الصرب بالضارب على ما تقدم البحث فيه .

قال : (والزيادة والنقصان مثل : ليس كئله شيء ، واسأل القرية) .

العلاقة العاشرة : الزيادة وهو أن يكون الكلام ينظم بإسقاط شيء منه فيحكم بزيادة ذلك الشيء ، ومثاله قوله تعالى : (ليس كئله شيء) (١)

فإن الكاف زائدة والتقدير ليس كئله شيء ، والدليل على أنها زائدة أنها لم تكن كذلك لكان التقدير ليس مثل مثله أن الكاف بمعنى مثل ، فيكون له تعالى مثل وهو محال ، والغرض بالكلام نفيه . وقد اعترض للناس على هذا التمثيل بأن الكاف فى قوله ليس كئله شيء غير زائدة وأجابوا عما ذكر بأجوبة عدة استحسنت الأذكياء منها جواب من قال لا نسلم أن قوله ليس كئله شيء المراد منه نفي المثل ، بل هو محمول على حقيقته وهو نفي مثل مثله ويلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة أن مثل المثل مثل ، إذ المماثلة لا تتحقق إلا من الجانبين ، فنى كان زيد مثلاً لعمرو ، كان عمرو مثلاً له ، وقد نفي المثل . وأورد على هذا الجواب وجهان :

أحدهما : أنه يلزم ألا يكون النص مقيداً لنفي المثل ما لم يضم إليه هذم المقدمة ؛ والأمة قد عقلت منه نفي المثل بدونها .

وأجاب عنه صنّى الدين الهندى : يمنع أن الأمة بأسرها عقلت منه ذلك من غير اعتبار تلك المقدمة .

قال : وكيف يقال ذلك وفى الأمة من يتكر أن يكون فى كلام الله نجاز ومنهم من ينكر أن يكون فيه زيادة لا معنى لها . ولا يمكن حمل الآية على نفي المثل إلا بعد الاعتراف بهذين الأصلين : جاز أن يفهموا نفي المثل على سبيل الاستقلال . وجاز أن يفهموا ذلك منه بواسطة ما ذكرنا من المقدمة .

(١) سورة الشورى آية (١١)

(٢٠ - الإيهام - ٢١)

والثاني : أنه إن كان قد نفي مثل المتل والذات من جملة مثل المتل لزم أن يكون
الذات منفية ، وهو أقوى الإبرادين .

وأجاب بعضهم عن هذا بأن الذات لما كانت ثابتة قطعاً بالبرهان القاطع الخارجي
نفي ما عداها منغياً ، وذكر القرافي في الجواب : أنه إنما يلزم نفي الذات من جهة
أنه مثل ، فإنها بقيد المثلية أخص منها من حيث هي ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي
الأعم ، فهذا النفي حق ولا يلزم نفي واجب الوجود ، ثم إن القرافي اعترض على
هذا الجواب بما لا تطيل بذكره ، والتحقيق أن الجوابين خارجان عن صواب
التحقيق ، وإنما الجواب الدقيق الذي ليس بعده شيء ما قرره لنا غير مرة والذي
أطال الله بقاءه فقال : تقدير الكلام : ليس شيء كمثل ، فشيء اسم ليس وهو المبتدأ ،
وكلمة الخبر ، فالشيء الذي هو موضوع قدر نفي عنه المثل الذي هو محمول ، فهو منفي
عنه لا منفي ، فيكون ثابتاً فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية ، وإنما المنفي
مثل مثلاً ولازمه نفي مثلاً ، وكلاهما منفي عنها والله أعلم .

العلاقة الحادية عشر : النقصان ، أي المجاز بالنقصان في اللفظ مثل قوله تعالى
(وأسأل القرية) تقديره ، وأسأل أهل القرية إذ القرية عبارة عن الأبنية وهي
لا تسأل ولقائل أن يقول : يحتمل أن الله خلق في القرية قدرة الكلام ، ويكون ذلك
معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الأصل عدم هذا الاحتمال ،
لأننا نقول : هذا معارض بأن الأصل عدم المجاز ، على أن هذا كله مفرع على أن
القرية اسم للأبنية المجتمعة .

أما إن قلنا : إنها مشتركة بينها وبين الناس المجتمعين ، إما باشتراك لفظي أو
معنوي ، فالاستدلال ساقط بالكلية . ثم الذي يدل على أن القرية حقيقة في الناس
المجتمعين أيضاً قوله تعالى (وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة) (١) (وكأين من قرية

(١) سورة الأنبياء آية (١١) .

أملت لها وهي ظالمة (١) (وكم أهلكتنا من قرية يظلمت معيشتها) (٢) ولأن القرية مشتقة من القرء وهو الجمع . ومنه قرأت الماء في الجروض - أى جمعت - ومنه القرء وهو الضيافة لاجتماع الناس لها ، وهذا كاه حركة البحث والنظر .

والأول : هو المرتضى ، أعنى أن المراد سؤال أهل القرية ، كيف والشافعى رضى الله عنه ، قد اص عليه في الرسالة ، ونقله عن أهل العلم باللسان ، وسمي هذه الآية وأمثالها بالصنف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره ، فقال ما نصه باب الصنف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره .

قال الشافعى : قال الله جل ثناؤه ، وهو يحكى قول إخوة يوسف لأبيهم (وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للنيب حافظين . ونسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها وإنا لصادقون) (٣) فهذه الآية في معنى الآيات قبلها لا يختلف أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير ، لأن القرية والعير لا يثبتان عن صدقهم انتهى . وهنا مباختان :

أحدهما : أن العادين لمذين النوعين ، الماشر والمخادى عشر ذكروه في المجاز الإفرادى ، وكيف يكون ذلك في مجاز القصان ، والمجاز في المفرد هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول ، والمخذوف لم يستعمل البتة والمجاز بالزيادة كذلك . لأن الزائد لم يستعمل البتة في شئ ، وهذا السؤال قد شاع وذاع وأجاب عنه والذي رحمه الله بأن هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له فصدق عليه تعريف المجاز الإفرادى

قال : وذلك لأن قوله : وأسأل القرية موضوع لسؤالها مستعمل في سؤال أهلها فكأن مجازاً ، وليس هو مجاز في التركيب ، فإن مجاز التركيب مثل قولك : أنبت الربيع البقل لفظ مستعمل في مقتضاه إسناد الإنبات إلى البقل ولكننا علمنا بالعقل أنه ليس كذلك وإنما هو من الله تعالى قلنا : إنه مجاز عقلى ، ولم ترد بقولنا :

(١) سورة الحج آية (٤٨) :

(٢) سورة القصص آية (٥٨) :

(٣) سورة يوسف عليه السلام آية (٨٢، ٨١)

المجاز بالزيادة والنقصان أن اللفظة الزائدة وحدها أو الناقصة وحدها مجاز . قال :
ومن تأمل قول الإسلام في قوله تعالى (واسأل القرية) وفي قوله (ليس كمثل شيء) فهم ذلك ، ولا يقال إنه حينئذ يصير مجازاً في التركيب ، لأننا لانفي بمجاز التركيب إلا إسناد الفعل إلى الفاعل ، وهو الذي يسكون الإسناد فيه من جهة الموضوع اللغوي صحيحاً وإنما جاء المجاز من جهة العقل حتى لو فرض هذا الكلام من كافر يعتقد حقيقته لم يكن مجازاً ، وهذا جواب تفصيلي .

الثانية : أن الإمام عد المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان مع تغايرهما وتقابلها نوعاً واحداً وبه أشمرت عبارة الكتاب وعليه جرى سائر أتباع الإمام إلا الشيخ حفي الدين الهندي : فإنه عددهما نوعين كسائر المحققين ، وقد يعترض عن الإمام بأنه لما كان مدار الأمر في هذين المجازين على شيء واحد وهو أن تستفيد الكلمة حركة لأجل إيجاب مزيد مستغنى عنه أو حذف شيء لا بد منه جملاً نوعاً واحداً لأن الكلمة نقلت عن حكم كان لها إلى حكم آخر لم يكن لها في الأصل ، وذلك كان في وضعها بالمجاز ، كما أنها توصف بالمجاز لتقلها عن معناها الأصلي إلى معنى آخر وبيان اتقالمها عما كان لها من الحكم إلى غيره أن المثل في قوله ليس كمثل شيء الجر بزيادة الكاف ، وكان حكمه في الأصل النصب ، فالجر فيه مجاز ، والقرية في قوله : واسأل القرية اكتسبت النصب لأجل حذف المضاف وإقامتها مقامه ، وكان واجبهما في الأصل الجر فالنصب فيه مجاز ، وقد يلوح من هذا التقرير وجه عد هذين النوعين من مجاز الأفراد ، ويقال المجاز إنما وقع في الجر والنصب بسبب الزيادة والنقصان ولكن هذا بعيد ومع الجواب المتقدم لا يحتاج إلى التشنيع بمثل هذه التخيلات .

قال : (والتعلق كالمخلق للمخلوق) .

العلاقة الثانية عشر : التعلق المتماثل بين المصدر واسم المفعول أو اسم الفاعل ويدخل فيه أقسام :

أحدها : إطلاق اسم المصدر على المفعول كقوله تعالى : (ثم أنشأناه خلقاً آخر) أي مخلوق آخر (هذا خلق الله) أي مخلوق الله (كتابه كريم) أي مكتوب ، وعلى ذكر هذا القسم اقتصر في الكتاب .

وإنها : عكسه ، ومنه قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وأطيعوا الله وأطيعوا ربكم) (١) أي الفتنة وهذا على رأى من يقدر المصدر ، وأما من يقول : البناء زائدة والتقدير ، أيكم المقتون ، فلا يصح له التمثيل بها .

وثالثها : إطلاق اسم الفاعل على المفعول نحو (من ماء دافق) أي مدفوق (وعيشة راضية) أي مرضية .

ورابعها : عكسه ، مثل قوله تعالى : (جبالاً مستورا) أي ساتراً ، وقوله : (إنه كان وعده مائياً) أي آتياً .

وخامسها : إطلاق المصدر على اسم الفاعل نحو قولهم : رجل عدل ، أي عادل ، وصوم أي صائم ، ونهم من يقول : التقدير ذو عدل وذو صوم ، فبلى هذا يكون من مجاز الخذف ، لا مما نحن فيه .

وسادسها : عكسه ، مثل : قم قائماً ، أي قياماً ، واسكت ساكناً ، أي سكوتاً ، وقد نجز شرح ما أوردته المصنف من العلاقات وهم الذين كانت انتهى عشر علاقة في أيضاً في الحقيقة اثنين وعشرون قسماً ، لأن العلاقة السببية مشتملة على أربعة أقسام : والمعاينة على قسمين كما تقدم والاستعداد أيضاً على قسمين ، لأن المستعد للشيء تارة يكون ذلك الشيء قريباً منه كالإسكاب بالنسبة إلى المقارب في المن ، وتارة يكون بعيداً كتسمية الطفل بالسكاتب والعالم ، ولا يخفى أن القريب أولى من البعيد عند التمازج ، والتعلق على ستة أقسام وأنت قريب العهد به وتوصل الأقسام إلى ستة وثلاثين فنقول : الثالث والعشرون اسم اللزوم على اللزوم كالمس على الجماع الرابع والعشرون عكسه كقوله تعالى : (أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم) (٢) أي يدل والدلالة لازم من لوازم الكلام . الخامس والعشرون : تسمية الحال باسم المحل كتسميته الخارج المستقدر بالناظر . ومنه لافض فوك أي أستاذك . السادس

(١) سورة القلم آية (٦)

(٢) سورة الروم (آية ٢٥) .

والعشرون عكسه كقوله : (وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها
خاللون) (١) ، أي في الجنة لأنها عمل رحمة : السابع والعشرون : تسمية البديل باسم
المبدل مثل : يأكل كل ليلة إكافا ، أي من إكاف . الثامن والعشرون : عكسه كتسمية
الإداء بالقضاء في قوله : (فإذا قضيت الصلاة) أي أديتم . التاسع والعشرون : إطلاق
المنكر وإرادة المعين مثل (أن تذبحوا بقرة) عند من يقول : كانت مبينة ، الثلاثون
عكسه مثل : (ادخلوا الباب سجداً) عند من زعم أن المأمور به دخول أي باب
كان . الحادي والثلاثون : إطلاق التنكرة وإرادة الجنس مثل : قوله تعالى : (علمت
نفس ما قدمت وأخرت) (٢) . الثاني والثلاثون : إطلاق الموت باللام وإرادة الجنس
مثل : الرجل خير من المرأة ، والدينار خير من الدرهم . الثالث والثلاثون : إطلاق
اسم المقيد على المطلق كقول شريح القاضي ، أصبحت ونعمف الناس على غنمهم ،
فإنه أراد بالنصف البعض المطلق لا المقيد بالتعديل والتبوية ، ومنه قول الشاعر :

إذا مت كاتب الناس فبصين . شامت وآخر من بالذي كنت أصنع (٣)

الرابع والثلاثون : عكسه كقوله تعالى : (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا)
عند من يقول : المراد بها رقبة مؤمنة ، وهذا غير إطلاق المنكر وإرادة المعرف ،
لأن المطلق غير المنكر . نعم قد يقال : إن المطلق من حيث كونه جزءاً للمقيد المذكور
فما تقدم من إطلاق الجزء على الكل .

الخامس والثلاثون : إطلاق آلة الشيء على الشيء كإطلاق المسان على الكلام

(١) سورة آل عمران (آية ٧٠)

(٢) سورة الإنفطار (آية ٢٥)

(٣) قائل هذا البيت هو : العجير بن عبد الله السلولى ، (شرح المقدمة النحوية
لابن بابشاذ بتحقيق الدكتور محمد أبو النوح شريف ص ٢٠٦) .

ويروى : إذا مت كان الناس صنفان
شامت وآخر من بالذي كنت أصنع

أو الذكركا في قوله تعالى : (واختلف ألسنتكم) (١) وقوله : (واجعل لي لسان
صدق في الآخرين) (٢) وكما يقال : كتب العلم كيت وكيت ، وقد يقال : يرجوع
ذلك إلى إطلاق اسم الجبل على الحال ، والتحقيق أنه غيره لأن آله الشيء قد تكون
عجلا له ، وقد لا تكون .

السادس والثلاثون : تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كسمية المريض ميتا
في قوله ﷺ : « اقرءوا على موتاكم يس » (٣) ومنه : (إني أراي أعصر نخرا) ،
وهذا غير القسم الذي تقدم في كلام المصنف ، أعني مجاز الاستعداد ، لأن المستعد
للشيء قد لا يؤول إليه ، بل هو مستعد له ولغيره ، كما أن القصير قد لا يؤول إلى
الجزية ، وإن كان مستعدا لها ولغيرها ، وابن الحاجب عبر عن مجاز الاستعداد
بتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه بدليل أنه مثل بالخمر ، وذلك يوم اتحاد القسمين ،
وكذلك الإمام ، فإنه عبر بتسمية إصكان الشيء باسم وجوده ، والحق افتراق
القسمين ، والناظر إذا أمن نظره في جزئيات هذه الأقسام ، ونظر إلى تفاوتها
حصل على عدد كثير ، وفيما ذكرناه كفاية .

قال : (الرابعة المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الإفادة والتعلل المشتق ،
لأنها يتبعان الأصول والعلم لأنه لم ينقل لعلاقة) .

(١) سورة الروم (آية ٢٢) .

(٢) سورة الشعراء (آية ٨٤) .

(٣) حديث صحيح ، رواه الإمام أحمد في مسنده ، من حديث مفضل بن يسار
رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال : « اقرءوها على موتاكم » - يعني يس -
كما رواه أبو داود والنسائي في اليوم والليلة ، وابن ماجه من حديث عبد الله بن
المبارك ، ولهذا قال بعض العلماء : من خصائص هذه السورة أنها لا تقرأ عند أمر
عسير إلا يسره الله تعالى ، وكان قراءتها عند الميت لتزول الرحمة والبركة ، وليسهل
عليه خروج الروح .

(تفسير ابن كثير ٣ / ٥٦٣) .

المجاز الواقع في الكلام قد يكون بالذات ، أى بالأصالة وقد يكون بالتبعية ،
فالمجاز بالذات لا يدخل في أشياء :
أحد : الحرف وذلك لأن مفهومه غير مستقل بنفسه بل ولا بد وأن يهتم
إلى شيء آخر ليحصل الفائدة .

قال الإمام : فإن ضم إلى ما ينبغى ضمه إليه كان حقيقة وإلا فهو مجاز
في التركيب لافي المفرد. وقد اعترض عليه النفشوانى بأن الحرف له مسمى في الجملة
إذ ما ليس له مسمى فهو مهمل والكلام في اللفظ الموضوع ، وإذا كان له مسمى
وأستعمل في موضوعه الأصلي كان حقيقة سواء كان الاستعمال عند ضمه إلى
غيره أو عند عدم الضم ، فإن الاستعمال أعم منها ، وقد ذكر في حد الحقيقة هذا
القدر فكان حقيقة ، وأما إذا استعمله في غير موضوعه لعلاقة كان مجازاً من
غير تفاوت .

قال : وأقرب مثال لذلك قوله تعالى (ولاصليبتكم في جنوع) ، فإن الصلب
مستعمل في موضوعه الأصلي ، وكذلك جنوع النخل ولم يقع المجاز إلا في حرف
في ، فإنها الظرفية في الأصل ، وقد استعملت هنا لغير الظرفية .

قال : وأيضاً لو لم يدخل المجاز في الحرف بالذات لما دخلت فيه الحقيقة بالذات.
ولو كان كذلك لما صح ما ذكره في باب تفسير الحروف بيان الملازمة أنه لو
تعذر دخول المجاز لكون الحرف غير مستقل فهو كما لا يفيد المعنى المجازي بالاستقلال.
لا يفيد المعنى الحقيقي بالاستقلال ، فإذا أوجب ذلك عدم دخول المجاز في الحرف
وتعذر أوجب عدم دخول الحقيقة .

قال : ثم نقول : ما الدليل على أنه إن ضم إلى ما لا ينبغى ضمه إليه يكون
مجازاً في التركيب لافي المفرد ، بل الحق أن هذا الضم قرينة على مجاز الأفراد
وهذا كما تقول في لفظ الأسد إذا ضم إلى ما ينبغى ضمه إليه ، بأن تقول رأيت أسداً
يئب فهذا حقيقة ، وإن ضم إلى ما لا ينبغى بأن تقول : رأيت أسداً
يرمى بالشاب صار ذلك قرينة دالة على أنه أراد بلفظ الأسد معناه المجازي ، وهذا
مجاز في المفرد دون التركيب . هذا آخر كلام النفشوانى وكله متقنح حسن .

الثاني : الأفعال والمشتقات، لأنها يتبعان أصولها، وأصل كل منها المصدر فإن كان حقيقة كانا كذلك وإلا فلا .

هذا كلام المصنف تبعاً للإمام ، وقد اعترض عليه التقشيري بأن قولكم هذا لا يدخل المجاز في الفعل إلا بواسطة دخوله في المصدر يناقض قولكم استعمال المشتق بعد زوال المشتق منه مجاز .

فإذا قال القائل إن زيدا ضرب عمراً بعد انقضاء الضرب كان هذا مجازاً ، وليس المجاز في الأسمى إذ كل واحد منها مستعمل في موضوعه ، ولا في المصدر لأن المصدر لم يستعمل هنا أيضاً ، وما لم يستعمل أصلاً يمتنع أن يقال استعمل مجازاً أو حقيقة ، وليس أيضاً مجازاً في التركيب فتعين المجاز هنا في الفعل فقد دخل في الفعل من غير دخوله في المصدر .

قال : وهكذا يرد هذا النقص على المشتقات. هذا اعتراضه، ولقائل أن يقول: إنما صح أن زيدا ضرب عمراً مجازاً والحالة هذه ، لأنه يصح أن يقال زيد ذو ضرب لغرو مجازاً، فما يجوز في الفعل إلا وقد صح إطلاق المصدر مجازاً .
وقوله: إن المصدر لم يستعمل ولا يوصف بحقيقة ولا مجاز .

قلنا : صحة استعماله كافية في دخول المجاز في الفعل ، وليس المدعى غير ذلك ، أعني أن المجاز لا يدخل في الفعل إلا بواسطة صحة دخوله في المصدر لا بواسطة وقوع دخوله .

الثالث : العلم ، لأن الأعلام لم تنقل لعلاقة وشروط المجاز العلاقة ، وهذا فيما إذا كان العلم مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة ، وإن نقل لعلاقة كنسبى ولله بالبارك لما ظنه فيه من البركة ، فكذلك بدليل أنه لو كان مجازاً لصح كذا في خط المصنف ولعله سبق قلم والصواب لما صح إطلاقه عند زوال العلاقة ، وبهذا التقرير يعلم أن قول المصنف : لأنه لم ينقل لعلاقة غير كاف في الدليل على مطلوبه بل كان الأحسن أن يقول : لأنه إن كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة فواضح ، وإلا فاصدقه - له مع زوالها .

وقال الغزالي: إن المجاز يدخل في الأعلام الموضوع للصفة كالأسود والحمر
عدون الأعلام التي لم توضع إلا للفرق بين الذوات ، واعتراض النقشوات على نولهم
إن المجاز لا يدخل في الأعلام ، بأن القائل يقول : جاني تميم أوقيس وهو يريد
طائفة بني تميم وهذا مجاز ، لا حقيقة ، و تميم اسم علم فقد يترك المجاز إلى العلم لما
بين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق ، وفي هذا الاعتراض نظر .

قال : (الخامسة المجاز خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأول والمناسبة
والثقل وإيجاله بالفهم) .

الأصل بارة يطلق ويزاد به الغالب ، وتارة يراه به الدليل ، وقد ادعى
المصنف أن المجاز خلاف الأصل ، إما بمعنى خلاف الغالب ، والخلاف في
ذلك مع ابن جني (١) حيث ادعى أن المجاز غالب على اللغات ، أو بالمعنى الثاني
والغرض أن الأصل الحقيقة والمجاز على خلاف الأصل ، فإذا أراد اللفظ بين
احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح لوجهين :

أحدهما : أن المجاز يحتاج إلى الوضع الأول ، وإلى العلاقة بمعنى المناسبة بين
المعنيين ، وإلى النقل إلى المعنى الثاني : والحقيقة محتاجة إلى الوضع الأول فقط ،
وما يترقب على أمر واحد كأن راجحاً بالنسبة إلى ما هو متوقف على أمور متعددة
وقد أهمل صاحب الكتاب ذكر الاستعمال ، لأن الحقيقة والمجاز مشتركان في
اقتارهما إليه .

(١) هو: عثمان بن جني الموصلي ، من أئمة الأدب والنحو ، كان أبوه
مخلوكاً رومياً لسليمان بن قهد الأزدى الموصلي . من مؤلفاته : « شرح ديوان
المتنبى » ، و « المبهج في اشتقاق أسماء رجال الحماسة » ، و « المختص في شواذ
الفرجات » ، و « الخصائص » ، في اللغة : و « المقتضب من كلام العرب » ،

توفي سنة ٢٩٢ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٣١٣ ، الأعلام ٤/٢٦٤)

والثاني : أن الحقيقة لا تخجل بالقيم وذلك ظاهر ، والمجاز يخجل بالقيم فيكون مرجوحا ، والدليل على أنه يخجل بالقيم وجهان :

أحدهما : أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ، ولا على الحقيقة ، وإلا لزم الترجيح بدون مرجع إذ الحقيقة وأنماز متساويان على هذا التقدير .

والثاني : أن الحمل على المجاز يتوقف على قرينة تدل على أنه المراد ، وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع إرادة المجاز ، أو يحتبظ عليه الحال فيحمل على الذي ليس به مراد .

قال : (فإن غلب كالطلاق تساويا ، والأولى : الحقيقة عند أبي حنيفة والمجاز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى) .

ما تقدم من رجحان الحقيقة على المجاز ، إنما هو فيما إذا لم يعارض أصالة الحقيقة غلبة المجاز ، أما إذا غلب المجاز في الاستعمال ، فقال أبو حنيفة : الحقيقة أولى ، لأن الحقيقة بحسب الأصل راجحة ، وكونها مرجوحة أمر طرأ لا عبرة به .

وقال أبو يوسف : المجاز أولى لكونه راجحا في الحال ، ومن الناس من قال يحصل التعارض ، لأن كل واحد راجح على الآخر من وجه فيتمادلان ، ولا يحمل على أحدهما إلا بالنية وهذا ما اختاره المصنف .

قال المنذرى : وعزى ذلك إلى الشافعي ، وقد مثل المصنف لذلك بالطلاق فإنه حقيقة في إزالة القيد ، سواء كان عن نكاح أم ملك يد أم غيرها ، وخصه العرف بإزالة قيد النكاح ، ولذلك كان كناية في باب العتق محتاجا إلى النية بخلاف الطلاق ، هذا كلام المصنف ، وهو فيما اختاره في هذه المسألة ، وفيما مثل به بتابع للإمام في كتاب المعالم ، فإنه كذلك فعل ، ثم أورد على ما ذكر في الطلاق بأنه يلزم ألا يصرف إلى المجاز الراجع إلا بالنية ، وليس كذلك بدليل أنه لو قال لزوجته : أنت طالق طلقت من غير نية ، وأجاب بأن هذا غير لازم ، لأنه إذا قال لمزوجته

أنت طالق ، فإن عنى بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة ، وهو إذ التمسطق القيد وجب أن يزول مسمى القيد ، وإذا زال هذا للمسمى فقد زال القيد المخصوص ، وإن عنى به المجاز الرجح فقد زال قيد النكاح ، فالما كان يفيد الزوال على التقديرين استغنى عن النية ، هذا كلام الإمام في المعالم .

وقد اعترض عليه « ابن التلساني » بأن السؤال لازم إذ الكلام مفروض فيما إذا ذكره ولم ينو شيئاً ، ولا خلاف أنه يحمل على الطلاق فقوله : إن نوى ، وإن نوى حيد عن السؤال ، ولك أن تعترض على الإمام أيضاً ، بأنها لا تظم أنه إن عنى بذلك الحقيقة المرجوحة يجب زوال القيد المخصوص ، وإنما يجب ذلك ، أن لو كان المطلق في سياق الإثبات للعموم الشمولي ، وإنما هو عموم بدلي ، فإذا عنى الحقيقة المرجوحة ، فإنما أراد حصول مطلق الحقيقة ، وهي أعم من القيد المخصوص ، فلا تحمل عليه إلا بدليل .

واعلم أن التمثيل بالطلاق من أصله فيه نظر متوقف على تحرير محل النزاع في المسألة وهو مهم ، وقد حرره المتأخرون من كتب الحنفية .

المجاز أقسام :

الأول : أن يكون مرجوحاً .

والثاني : أن يساوى الحقيقة في الاستعمال ، فلا ريب في تقديم الحقيقة في هذين القسمين ولا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في ذلك ، وإن حصل وهم من بعض المصنفين في نقل الخلاف عنها في القسم الثاني فلا يعاب به .

والثالث : أن تهجر الحقيقة بالسكوية بحيث لا تراد في العرف ، فقد اتفقا على تقديم المجاز مثل من جلف لإيأكل من هذه النخلة فإنه يحث بثمرها لا بجذعها وإن كان هو الحقيقة ، لأن المجاز حينئذ ، إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالهداية ، وإذا عرفت هذا فتقول : لا يستقيم التمثيل بالطلاق ، لأنه صار حقيقة عرفية أو شرعية عامة في حل قيد النكاح ، وهاتان الحقيقةتان مقدمتان على الحقيقة العرفية .

الرابع : أن يكون المجاز رجحاً ، والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات نحو

والله لأشربن من هذا النهر ، فإن شربه منه حقيقة في كرهه من النهر بفيه ، وإذا
أغترف في الكوز وشرب فهو مجاز إذ شربه ، وإنما هو من الكوز لا من النهر ،
وإنما المجاز هنا راجح متبادر إلى الفهم ، وقد يراد الحقيقة ، فإن كثيراً من الناس
يكرع بفيه ، فهذا هو محل النزاع .

(غامضة) قد علمت أن الأصل في الإطلاق الحقيقة ، وقد يصرف اللفظ
من حقيقته إلى مجازه القرينة في مثل ما لو قال : رهنتم الخريطة ، ولم يتعرض لما
فيها والخريطة لا يقصد رهنها في مثل هذا الدين فهل يجعل رهنها لما في الخريطة ،
وإن كان مجازاً للقرينة الحالية فيه وجهان :

قال : (السادسة : يعدل إلى المجاز لتقل لفظ الحقيقة كالتحقيق أو حصاره
معناه كفضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو عظمه في معناه كالجلس العالى أو
زيارة بيان كالأسد) .

هذه المسألة في السبب الداعى إلى التكلم بالمجاز وهو وجوه :

أحدها : ألا يكون للمعنى الذى عبر عنه بالمجاز لفظ حقيق .

وثانيها : ألا يعرف التكلم أو المخاطب لفظه الحقيقى .

وثالثها : أنه قد يكون معلوماً لغير المتخاطبين كما هو معلوم لهما ، والمجاز قد
لا يكون معلوماً لغيرهما فيعبر عنه لئلا يطلع غيرهما على ذلك المعنى .

ورابعها : أن الإخفاء وإن كان غير مطلوب له لكن قد يثقل لفظ الحقيقة على
السان سواء كان ذلك لمفردات حروفه أو لتنافر تركيب أو ثقل وزنه وقد ذكر
في الكتاب من أمثلة هذا القسم التحقيقي بفتح الحاء المعجمة ، وإسكان الترنن وفتح
الفاء بعدها وكسر القاف بعدها ياء آخر ' روف ، ثم قاف وهو الداهية ، فلما
كان هذا اللفظ ، أعنى التحقيق ثقيلاً على اللسان ، لاجتماع هذه الأمور الثلاثة فيه
أعنى ثقل الحروف ، والوزن ، وتنافر التركيب ، حسن العدول عنه إلى المجاز ، بأن
تقول : وقع فلان في موت وما أشبهه .

فإن قلت : إذا كان وضع الخنفيق في اللغة الداهية فلا يحسن العدول عنه إلى
المجاز مع وجود هذه اللفظة التي ليس فيها شيء من الأشياء الثلاثة

قلت : لعل المجاز هو العدول إلى الداهية .

فإن قلت : هذا ينفية قول الجوهري ، وهو ما ذكرتموه أن الخنفيق هو
الداهية ، والداهية ما يصيب الإنسان من ثوب الدهر ، فإن مقتضى هذا أن يكون
كل واحد من لفظي الخنفيق ، والداهية دالاً على النائية .

قلت : لمعنى الداهية لفظان :

أحدهما : يدل عليها بالحقيقة وهو الخنفيق .

والثاني : بالمجاز وهو الداهية ، ولعل قول الجوهري الخنفيق الداهية ، معناه
أن الخنفيق هو المعنى الذي يطلق عليه الداهية بطريق المجاز .

وخامسها : أن يستحقر لفظ الحقيقة عن أن يتلفظ به لحقارة معناه ، كما يعبر
بالعائظ عن الخرافة .

وسادسها : أنه قد لا يصلح لفظ الحقيقة للسجع ، والتجنيس وسائر أصناف
البديع ، أو لإقامة الوزن والغامية بخلاف لفظ المجاز وهذا مراد المصنف بقوله
لبلاغة لفظ المجاز .

وسابعها : أن التعبير بالمجاز قد يكون أدخل في التعظيم وأبلغ في المعنى كالمجاز
للعالي والجناب الشريف ، وما أشبه هذه الألفاظ فإنها أبلغ من قولك فلان .

وثامتها : أن يكون لزيادة بيان حال المذكور مثل رأيت أسداً فإنه أبلغ في الدلالة
على الشجاعة لمن حكمت عليه بها من قولك : رأيت إنساناً كالأسد شجاعاً .

وثاسعها : أن المجاز قد يكون أدخل في التحقير .

وعاشرها : أن يكون المجاز أعرف من الحقيقة ، ولم يذكر في الكتاب من هذه
الوجوه غير الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن .

قال : (السابعة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول ، والأعلام قد لا يكون حقيقة ومجازاً اصطلاحين كالدابة) .

اللفظ : قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً لغوياً وقد يكون حقيقة ومجازاً .

أما الأول : فن اللفظ في أول الوضع قبل استعماله فيما وضع له أو في غيره ليس بحقيقة ولا مجاز ، لأن شرط تحقق كل واحد من الحقيقة والمجاز الاستعمال كما تقدم في تعريفهما حيث اتقى الاستعمال اتقيا ، ومنه الأعلام المتجددة بالنسبة إلى مسمياتها ، فإنها أيضاً ليست بحقيقة لأن مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له . أولاً بل إما أنه اخترعها من غير سبق وضع كما في الأعلام المرتجلة ، أو نقلها عما وضعت له كالمقولة ، وليست بمجاز ، لأنها لم تنقل لعلاقة كما مر في المسألة الرابعة ، وقد ظهر أن المراد بالأعلام هنا الأعلام المتجددة دون الموضوعية بوضع أهل اللغة ، فإنها حقائق لغوية لأسماء الأجناس ، وعلى هذا لا فرق في ذلك بين الأعلام للمقولة والمرتجلة على خلاف ما ظن الجارودي شارح الكتاب حيث قال : الذي يدور في خلدنا أن المراد بالأعلام للمقولة .

وأما الثاني : وهو أن اللفظ قد يكون حقيقة ومجازاً ، فذلك بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار اصطلاحين ، لأن اللفظ الموضوع للبعنى العام كالدابة للموضوعة لكل ما دب على الأرض إذا خصه العرف العام أو الشرع ببعض أنواعه ، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى حقيقة العام لغوية ومجازاً عرفياً أو شرعياً وبالنسبة إلى ذلك النوع بالعكس ، ومن هذا يعرف أن الحقيقة قد تصير مجازاً وبالعكس .

وأما بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار واحد فذلك ممتنع لاستحالة التقي والإثبات .

قال : (الثامنة : علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة) .

اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز ، إما أن يقع بالتصنيف أو الاستدلال ، أما التصنيف فن وجهين :

أولهما : أن يقول الواضع : هذه حقيقة وذاك مجاز ، وتقول ذلك أئمة اللغة ، قال الهندي : لأن الظاهر أنهم لم يقولوا ذلك إلا عن فقه .

والثاني : أن يقول الواضع : هذه حقيقة أو هذا مجاز فيثبت بهذا أحدهما ، وهو ما نص عليه ، وزاد الإمام ثالثاً ، وهو أن يذكر خواصهما وفيه نظر ، فإنه يندرج في قسم الاستدلال ، ولا يعد من التنصيص ، وأما الاستدلال ، فبالعلامات ، وهذا القسم هو الذي ذكره المصنف وذكر فيه لكل من الحقيقة والمجاز علامتين :

العلامة الأولى : من علامتي الحقيقة تبادر الذهن إلى فهم المعنى من غير قرينة .

فإن قلت : ما ذكرتم متقوض طرداً وعكساً ، أما الطرد ، فلأن المجاز المتقول والمجاز الراجح ، مما يتبادر معنى كل منهما المجازي من غير قرينة دون حقيقتيهما ، وأما العكس فلأن المشترك حقيقة في متلولاته مع عدم تبادر شيء منها إلى الفهم .

قلت : أما المتقول فغير وارد ، لأن المتقول إليه إنما يتبادر لأنه حقيقة فيه ، وكونه مجازاً فيه أيضاً ، لا يتناقى كونه حقيقة فيه لما عرفت من أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً ، وأما عدم تبادر الحقيقة الأصلية فلصيورتها الآن مجازاً عرفياً ، وأما المجاز الراجح ، فقال صني العين الهندي : هو نادر والتبادر في الأغلب يقتض بالحقبة ، وتختلف المدلول على الدليل الظني لا يقدح فيه ، ألا ترى أن التيم للربط في الشتاء دليل وجود المطر ، وتختلفه في بعض الأوقات لا يقدح في كونه دليلاً عليه ، لا سيما في المباحث اللغوية والأمارات الإعرابية ، وأما اللفظ المشترك ، فأحسن ما يجاب به عنه أن التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس .

والعلامة الثانية : العراء عن القرينة ، يعني أنها إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين ، ويستعملون إحداها بقرينة دون الأخرى ، فنعرف أن اللفظة في المستعمل حقيقة دون القرينة ، لأنه لولا استقرار أنفسهم على تعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع لم يقتصروا عليه عادة .

قال : (وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل مثل : وأسأل القرية والأعمال في المنى كالداية للجمار) .

العلامة الأولى : من علامتى المجاز إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به ،
إذ الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازاً ، ومثل فى الكتاب له
بقوله تعالى : (وأسأل القرية) أى لأنه لما علم امتناع سؤال الأبنية المجمع
المسماة بالقرية علم أنه مجاز ، والتقدير : وأسأل أهل القرية . وفى هذا المثال من
النظر ما قدمته .

العلامة الثانية : أن يستعمل اللفظ فى المعنى المنسى بأن يكون موضوعاً لمعنى
له أفراد ، فيترك أهل العرف استعماله فى بعض تلك الأفراد ، بحيث يصير ذلك
البعض منسياً ثم يستعمل اللفظ فى ذلك المعنى المنسى ، فيكون مجازاً عرفياً
مثال ذلك : لفظ الدابة ، فإنه موضوع لكل ما يدب على الأرض فيترك أهل
بعض البلدان استعمالها فى الحمار بحيث نسي إطلاقها عليه عندهم .

واعلم أن إطلاقها على غير المنسى مجاز لنوى لا قصرها على الحمار ببلاد مصر ،
وعلى الفرس بالعراق ، وضع غير الوضع الأول ، كذا ذكره ، وقد يقال : إن
استعملها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقة وإلا مجازاً ، فالوضع الثانى ،
اللا يخرج الأول ، عما وضع له .

الفصل السابع

في تعارض ما يخل بالفهم

قال : (الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم ، وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص وذلك على عشرة أوجه) .

الأحوال اللفظية الخمسة بالأفهام : الاشتراك ، والنقل ، والمجاز ، والإضمار والتخصيص .

وانلم أن التعارض بين هذه الاحتمالات الخمسة يقع على عشرة أوجه ، فقد اشتمل كلامنا هنا على دعاء .

والأولى : أن هذه الخمسة مخرجة بالأفهام ، وبيان ذلك أنه على تقدير الاشتراك يحتمل أن يكون المراد غير ما يعنيه ، وعلى تقدير النقل يحتمل أن يكون المراد الحقيقة ، وكذلك على تقدير الإضمار والتخصيص .

والثانية : أنه لا يخل بالفهم من الألفاظ سواها وبيانها حصر المخلات في هذه الأقسام بالدوران ، وذلك بأن يقال : كلما حصل أحد هذه الخمسة حصل الإخلال لما ذكرناه ، وكلما انتفتت الخمسة انتفى الإخلال ، لأن مع زوال الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ، ومع انتفاء المجاز والإضمار يكون المراد تلك الحقيقة ، ومع زوال التخصيص يكون المراد كلها . هذه طريقة تدلك على الحصر ولك على ذلك طريقة أخرى ، وهي التردد الدائر بين النفي والإثبات ، وذلك بأن تقول : إذا لم يتعين المعنى من اللفظ فلا يخلو ، إما أن يكون لاحتمال معنى آخر داخل في مفهوم اللفظ أو خارج عنه ، إن كان الأول : فهو احتمال التخصيص ، وإن كان الثاني : فإما أن يكون لاحتمال حقيقة أخرى أو لا .

والاول : إن كان مسبقاً بوضع آخر فهو احتمال النقل وإلا فاحتمال الاشتراك.

والثاني : إن كان المصير إليه لضرورة لفظية فهو احتمال الإضمار ، وإلا فاحتمال المجاز .

والثالثة : أن التعارض بينها يقع على عشرة أوجه ، وبيانها أنه إنما يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية ، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ، ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين ، ثم بين الإضمار والتنقيص فكان المجموع عشراً .

واعلم أن هذه الدعوى غير محررة ، والاعتراض عليها من وجوه :

أحدها : أنه إن أريد أنه إذا انتفت الخمسة حصل الظن بالدلول لا الجزم فليس يصحح ، فإن الظن حاصل مع الاحتمالات ، وإن أريد أن الخمسة تنحل بالجزم بالدلول لا بظنه فنقول : لا يلزم من انتفاء الخمسة انتفاء الاحتمال وحصول الجزم كيف وقد ذكر الإمام أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بنى عشرة احتمالات ، فذكر هذه الخمسة مع التقديم والتأخير والتاسخ والمعارض العقلي وتغير الإعراب ، ومعلوم أن هذه العشرة إنما تنحل باليقين لا بالظن ، فكان حقه أن يذكرها هنا العشرة بعينها ، فالخسر في الخمسة باطل .

فإن قات : لعل المراد أن انتفاء الخمسة يحصل غلبة الظن وتلك رتبة متوسطة بين اليقين وأصل الظن .

قلت : هذه الغلبة لا ضابط لها وغلبة الظن لا تخرج عن باب الظن ، فإن التلون تتفاوت وهي مشتركة في مشروع واحد .

والثاني : أن ما ذكر من أنه إذا انتفى المجاز والإضمار بقي اللفظ مستعملاً فيما وضع له مفهومه ، أنه إذا وجد أحدهما لا يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له ، وليس كذلك لأن الإضمار على قسمين :

أحدهما : ما يوجب مجازاً في اللفظ مثل : (واسأل القرية) ، فإن إضمار الأهل هو الذي صير إسناد السؤال في الظاهر إلى القرية مجازاً .

الثاني : هو ما لا يوجب مجازاً في اللفظ كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) (١) الآية . فإذا أضمرنا فيها محدثين لا يتجدد في اللفظ مجاز ، وكذلك قوله : (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فإذا أضمرنا فأفطرتم لا يتجدد في اللفظ مجاز .

الثالث : أن الكلام في هذه المحتملات إن كان في مطلقاتها وأجناسها دون أنواعها وأشخاصها ، فلا ينبغي أن يذكر الإضمار ولا التخصيص ، لأنهما نوعان للجواز فيندرجان تحت مطلقه ، وعلى هذا يكون الاحتمالات المخلة ثلاثة فقط ، وإن كان الكلام في أنواعها دون مطلقاتها ، وأجناسها فلا ينحصر في خمسة ، لأن أنواع الجواز متعددة كما سبق ، وقد ذكر فيما تقدم اثني عشر نوعاً ، وأنواع النقل ثلاثة فهذه خمسة عشر اثنين منها ، فعلم أن الحصر في الخمسة فاسد .

الرابع : أن من جملة الاحتمالات المخلة بالفهم النسخ ، لأن السامع إذا جوز على حكم اللفظ أنه منسوخ لم يحزم ثبوته ، ولم يذكره مع الخمسة ، والإمام ذكره بعد ذلك وزعم أنه مندرج في التخصيص ، فلذلك لم يقرره بالذكر وتبعه المصنف في ذلك ، وهذا لا يستقيم لا على أصله ولا على الحق في نفس الأمر ، فإن أصله أن صيغة الأمر للقدر المشترك بين المرة والتكرار ، فلا عموم في الأزمان فلا نسخ ، وأما على الحق في نفس الأمر ، فلأننا إذا سيرنا الأوامر لا نجد لها تقتضى بصيغتها فعل المأمور أبداً فسكان الاحسن أن يعد النسخ ، وقد نظم بعضهم بيتين في هذه الأقسام وذكر النسخ فقال :

تجوز ثم إضمار وبعدهما نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وأرجح الشكل تخصيص وآخرهم نسخ فما بعده قسم يخلفه

قال : (الأول : النقل أولى من الاشتراك لأفراده في الحالتين كالزكاة) .

شرع في ذكر الوجوه العشرة على الترتيب المذكور فنقول : النقل أولى من

الاشتراك ، لأن المنقول مدلوله مقرر في الحالتين : أى قبل النقل وبعده ، أما قبل النقل فلأن مدلوله المنقول عنه وهو اللغوى ، وأما بعده فلأن مدلوله المنقول إليه وهو الشرعى أو العرفى ، وإذا كان مدلوله مفرداً لم يتمتع العمل به .

وأما المشترك فدلوله متعدد في كل وقت فيكون المجمل لا يعمل به إلا بقريئة اللهم إلا أن يقال : نحمله على معنييه وما لا يتمتع العمل به أولى من عكسه ، مثال ذلك لفظ الزكاة ، فإنه يحتمل أن يكون مشتركاً بين النماء والقدر المخرج من النصاب ، وأن يكون موضوعاً للنماء فقط ، ثم نقله الشرع إلى القدر المخرج من النصاب فإذا تعارضنا فالتنقل أولى لما ذكرناه ، ومن أمثله أن يقول الشافعى : القاتحة ركن في الصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم : « كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج » (١) ولفظ الصلاة فى عرف الشرع منقول إلى العبارة المخصوصة فوجب أن تكون القاتحة ركناً فيقول الحنفى : مذهب القاضى : أن الشرع لم ينقل شيئاً من الألفاظ ، بل الصلاة مشتركة بين الأدلة وبين المتابعة ، ومنه سمى الثانى فى جلية السياق مصلياً لكونه تابعاً لصلوى الذى قبله ، وسميت هذه العبارة صلاة لما فيها من المتابعة للأئمة غالباً ، وإذا كانت مشتركة كانت بحملة ، فيسقط الاستدلال بها حتى يدين الخصم وجحان اللفظ فى أحدهما .

فقول : جعلها منقولة إلى العبارة المخصوصة أولى من الاشتراك لما تقرر .

ومنها : أن يقول الشافعى : الكلب نجس لقوله صلى الله عليه وسلم : « طهور إناؤه أحدمكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً » (٢) والطمهارة فى عرف الشرع منقولة إلى إزالة الحدث والخبث ، ولا نحدث فيتملئين الخبث ، فيقول المالكى لفظ الطمهارة

(١) حديث صحيح رواه أحمد والبخارى ومسلم ، من حديث أبى هريرة : - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : « من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن - وفى رواية بقاتحة الكتاب - فهى خداج ، هى خداج غير تمام » .

(٢) ولفظه كما عند مسلم وأحمد وأبو داود والبيهقى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « طهور إناؤه أحدمكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاًهن بالتراب » .

مشترك في اللغة بين إزالة الألف والياء وبين الغسل على وجه التقرب إلى الله تعالى ، لأنه مستعمل فيهما حقيقة إجماعاً ، والأصل عدم التغير والتقرب إلى الله تعالى كان معلوماً لهم لقوله تعالى : (ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلني) (١) والمشارك يحمل فيسقط الاستدلال به حتى بين الخصم الرجحان .
فتقول : جعله منقولاً إلى العبارة المختصة أولى من الاشتراك لما مر .

قال : (الثاني : المجاز خير منه لكثرة ، وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كذلك) .

المجاز أولى من الاشتراك لوجهين :

أحدهما : أنه أكثر في اللغة والأكثرية دليل الرجحان .

والثاني : أنه على تقدير المجاز ، إن كان اللفظ مع القرينة وجب حمله على المجاز ، وإن كان مجرداً عنها وجب حمله على الحقيقة فهو معمول به ، على التقديرين بخلاف الاشتراك ، فإن اللفظ المشترك إذا تجرد عن القرينة وجب التوقف على المختار عندهم ، وإن عمل به عند البعض احتياطاً فليس العمل للاحتياط كالعمل مع التحقيق .

ومن أمثلة الفضل قولنا : موطوءة الأب بالزنا يحل للإن تكاحها لقوله تعالى :
(فأنكحوا ما طاب لكم من النساء) (٢) وهذه طابت للإن .

فإن قلت : هذا معارض بقوله تعالى : (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم) (٣)
والنكاح حقيقة في الوطء .

قلت : بل هو حقيقة في العقد لقوله تعالى : (وأنكحوا الأيامى منكم)

(١) سورة الزمر (آية ٣) .

(٢) سورة النساء (آية ٣) .

(٣) سورة النساء (آية ٢٢) .

وجيهرها من الآيات ، وإذا كان حقيقة في المقدر لا يكون حقيقة في الوطاء ، وإلا يلزم الاشتراك .

فإن قلت : لولا ذلك لزم المجاز .

قلت : المجاز خير من الاشتراك لما ذكرناه .

ومنها قولنا : لا يجوز التوضؤ بالنيذ ، لأن الله تعالى نص على سببية الماء ، فوجب حصر السبب فيه عملاً بالأصل الثاني لسببية غيره .

وإنما قلنا : إن الله تعالى نص على سببية الماء لقوله تعالى : (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) (١) والطهور هو الذي يتطهر به كالخمر والسعوط الذي يتحنط به ، ويتسقط به . فيقول الحنفي : الأصل في فعول أن يكون تابعاً لتفاعل في الفصر والتعدية ، وظاهر قاصر فطهور مثله ، فلو كان ههنا الذي يتطهر به لزم الاشتراك وعلى ما نقوله تكون صيغته هنا مجازاً ، فإنه لا تكرار في طاهرة بماء السماء والمجاز أولى من الاشتراك لما مر ، فتقول : هو الترجيح مدفوع بقوله تعالى : (ليظهركم به) والباء للسببية فيدل على أن المراد الذي يفعل به التطهير .

قال : (الثالث : الإضمار خير منه لأن احتياجه إلى القرينة في صورة احتياج الاشتراك إليها في صورتين) .

الإضمار أولى من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة وهي صورة إرادة المعنى الإضماري بخلاف المشترك ، فإنه مفتقر إلى القرينة في جميع صورته إذ ليس البعض فيه أولى من البعض ، وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله في صورتين مثل وأسأل القرية ، أي أن لفظ القرية ، يحتمل أن يكون منقولاً بالاشتراك على الأهل والأبنية ، ويحتمل أن يكون حقيقة في الأبنية فقط ، والأهل مضمرة فيقول الناظر الإضمار أولى لما قلناه ، ومن أمثله قولنا لا يجوز للاب أن يتزوج بجارية ابنه ، لقوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم إلى قوله وحلائل أبنائكم) (٢) وجارية الابن حليلة ،

(١) سورة الفرقان (آية ٤٨) .

(٢) سورة النساء (آية ٢٣) .

لأن الخلية فعيلة من الحل ، وهي المرأة التي يحل وطؤها، فخلية الابن المرأة التي يحل له وطؤها ، والجارية المملوكة للإبن كذلك فتكون حليلة له ، وإذا كانت حليلة للإبن اندرجت تحت الآبة ، فتكون محرمة على الأب. فيقول الحنفى : حليلة الرجل هي المرأة التي تحل له بالنكاح وهي الزوجة ودليله النقل .

قال الجوهري : الحليلة الزوجة. فنقول: لانسلم أن إطلاق الحليلة على الزوجة بطريق الحقيقة .

فإن قلت : الأصل في الإطلاق الحقيقة . قلت : نعم لكن لو جعلناه حقيقة. فيما ذكرتم ، فيما أن يكون حقيقة فيما ذكرناه أيضاً أو مجازاً فيه ، والثاني باطل. لأنه يلزم منه ترجيح الاستعمال في دلالاته على الحقيقة على الاشتقاق في دلالاته عليها ، وذلك لأن الظاهر أن الجوهري إنما أخذ أن الحليلة هي الزوجة من استعمال العرب ، والاستعمال أعم منه أن يكون على سبيل الحقيقة أو المجاز ، ونحن دللنا باشتقاق لفظ الحليلة المقتضى لما هو أعم من الزوجة ، فليكن أرجح لبعد الخطأ فيه ، والأول أيضاً باطل لأنه يلزم منه الاشتراك .

فإن قلت : لو لم يكن مشتركاً بل كان حقيقة فيما ذكرتم مجازاً فيما ذكرناه لزم الإضمار ، لأن جارية الإبن لا تحرم على الأب على التأيد بالإجماع بل ما دامت علوكة ، والآية إنما سيقت لبيان المحرمات على التأيد فلا بد من إضمار ما يصح به تحريم جارية الإبن لا على التأيد ، لجواز أن يقال : وحلائل أبنائكم بالنكاح وبملك اليمين ما دامت حليلتهم ، والإضمار أيضاً خلاف الأصل ، فوقع التعارض بين الاشتراك والإضمار .

قلت : الإضمار أولى .

ومنها : قراءة الفاتحة واجبة في صلاة الجنابة لقوله ﷺ : « كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ، وهذه صلاة فوجبت الفاتحة فيها ، فإن قال الخصم لفظ الصلاة مفهوم مشترك في عرف الشرع لإطلاقه على ما لا ركوع فيه ولا سجود كالجنابة ، وعلى ما لا تكبير فيه ولا سلام كالطواف ، وعلى ما لا قيام فيه كصلاة المريض . وليس بينهما قدر مشترك ، فجعل اللفظ حقيقة فيه فيكون مشتركاً

بجملنا يسقط الاستدلال به ، قلنا : المشترك عندنا يحمل على جميع مسمياته عند عدم القرينة فتندرج صلاة الجنائز تحت عمومها .

فإن قلت : وجب جعل اللفظ غير منقول حذراً من الاشتراك ويكون ههنا إضمار تقديره كل صلاة من الصلوات الخمس ، لم يقرأ فيها بأم القرآن ، ويكون إطلاق لفظ الصلاة على الصلوات الخمس مجازاً لغوياً ، والإضمار أولى من الاشتراك فنقول : هذا الترجيح مدفوع بالقياس على الصلوات الخمس .

قال : (الرابع : التخصيص خير لأنه خير من المجاز ، كما سيأتي مثل : ولا تسكحوا ما نكح آبائكم ، فإنه مشترك أو مختص بالعقد وخص عنه الفاسد) .

التخصيص خير من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز ، والمجاز خير من الاشتراك ينتج ما ادعيناه .

أما الصغرى فلها سيأتي إن شاء الله تعالى ، وأما الكبرى فلها مر ، مثاله أن يقول الحنفى : موطوءة الأب بالزنا محرمة على الابن لقوله تعالى : (ولا تسكحوا ما نكح آبائكم) وهو حقيقة في الوطاء ، فنقول : بل هو حقيقة في العقد لما قررناه كما في قوله تعالى : (وأنكحوا الإيامي منكم) (١) وإذا ثبت أنه موضوع للعقد فلم يبق إلا أن يكون مشتركاً بين العقد والوطاء ، أو أن يكون مختصاً بالعقد وخص عنه الفاسد حتى إذا نكح الأب نكاحاً فاسداً فالابن أن ينكح تلك الموطوءة بالوطاء الفاسد ، والتخصيص أولى من الاشتراك .

قال : (الخامس : المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الأول كالصلاة) .

المجاز خير من النقل ، لأن النقل يستلزم نسخ الأول : مثاله الصلاة ، فإن المعتزلة ادعت أنها منقولة إلى الأفعال الخاصة ، وجمهور الأصحاب قالوا : إنها مجازات لغوية اشتهرت فذهبهم أولى ، لأن المجاز أولى من النقل .

ومن أمثله أن يقول المالكى : يجزى رمضان كله نية واحدة من أوله لقوله-

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ، (١) ووجه الاحتجاج أن الصيام منقول عن أصل الإمساك إلى الإمساك المخصوص ، والمعرف بأل يفيد العموم واستغراق الصوم إلى الأبد ، ورمضان من جملة ذلك ، فيكون مفهوم ذلك أن من يبيت كان له الصوم ، وهذا قد ثبت . فيقول الشافعي : لا نسلم أنه منقول ، بل مجاز في إمساك جزء من الليل قبل الفجر ، ويكون من مجاز التعبير بالأعم عن الأخص ، فإن الشرع لم يصرح بتبويب الصوم وما ذكرناه محل صالح له ، والمجاز أولى من النقل .

قال : (السادس : الإضرار خير منه لأنه مثل المجاز كقوله تعالى : (وحرم الربا) فإن الأخذ مضر والربا نقل إلى العقد) .

الإضرار أولى من النقل لأن الإضرار مساو للمجاز لما سيأتى إن شاء الله تعالى : والمجاز أولى من النقل لما مر . مثاله قوله تعالى : (وحرم الربا) فإن الربا هو زيادة الزيادة بعينها لا توصف بحل ولا حرمة ، فلا بد من تأويل ، فأضمرت طائفة الأخذ وقالت : التقدير حرم أخذ الربا ، فإذا توافق البائع والمشتري على إسقاط الزيادة صح ، وقالت طائفة الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة ، وذلك لقريظة قوله : (وأحل الله البيع) فإذا نزل النبي ﷺ عنه نفس العقد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا ، فالأول أولى لأن الإضرار أولى من النقل .

قال : (السابع : التخصيص أولى لما تقدم مثل : (وأحل الله البيع) فإنه المبادأة مطلقاً وخص الفاسد أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة) .

التخصيص أولى من النقل ، لأن التخصيص خير من المجاز لما سيأتى إن شاء الله ، والمجاز خير من النقل لما مر والخير من الخير خير . مثاله قوله تعالى : (وأحل الله البيع) (٢) فن قائل : البيع موضوع للبادأة مطلقاً وخص عنه الفاسد لكونه

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث حفصة . رضى الله عنها . بلفظ « لا صيام لمن لم يفرضه من الليل » .

(٢) سورة البقرة (آية ٢٧٥) .

غير حلال ، ومن قائل بل نقل إلى المعاوضة المشتمل على الأركان والشرائط ،
فالأول أولى لأن التخصيص أولى ، من أمثله أن يقول المالكى : يلزم الظهار من
الامة وأم الولد لقوله تعالى : (والذين يظاهرون من نسائهم) الآية وهما من جملة
النساء ، فإن قال الشافعى : لفظ النساء صار منقولا في العرف للحرائر فوجب
ألا يتناول محل النزاع ، ولو لم يكن منقولا لزم أن يكون مخصوصاً بذوات المحارم ،
فإنهم من نسائهم ، ولا يلزمهم فيمن ظهار . كان للمالكى أن يقول : إذا تعارض
النقل والتخصيص فالتخصيص أولى .

قال : (الثامن : الإضمار ، مثل المجاز لاستوائهما في القرينة مثل هذا ابني) .

الإضمار مثل المجاز فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل من خارج ،
وإنما قلنا : إنهما سيان لاستوائهما في الاحتياج إلى القرينة ، واحتمال خفتها ،
وهذا ما جزم به في الكتاب تبعاً للإمام في المحصول .

وقال الإمام في المعالم : يترجح المجاز لكثرتة ، وهذا ما اختاره صنئ الدين
الهندي ، وقيل بالعكس . قوله مثل هذا ابني .

اعلم أن هذا المثال لم يذكره الإمام ، ولا صاحب الحاصل والذى عندي في تقريره
أن القائل لعبد هذا ابني ، والعبد لا يمكن أن يكون ابنه إما لكونه مشهور
النسب من غيره ، أو لكونه أكبر سناً منه ، فهنا قد انتفت الحقيقة ، وبقى
اللفظ. دأباً بين مجازى الإضمار والمجاز ، إذ يحتمل أن يكون المراد مثل
ابني في الخو ، أو أنه ابني مجازاً لذلك ، وأما أنه هل يترتب على هذا عتق
أو لا يترتب . فليس من وظيفة الأصول التعرض له ، ولا إرادة للصنف ،
وقد حكى الأصحاب وجهين فيما إذا كان مشهور النسب من غيره واستلحقه ،
هل يعتق لكونه أقرب بالنسبة التي لازمها العتق فيؤخذ باللازم ، وإن لم يثبت
الملزوم ، ولكن ليس مأخذ الوجهين الإضمار والمجاز ، كيف وهو إنما أراد باللفظ
حقيقته ، ولكن لم تسمع منه ، وكذا لو قال أحد الوارثين ، فلانة بنت أيتنا هل
يحكم بعنقها وجهان : وليس مأخذها مجاز الإضمار والتخصيص بل شيء غيره ،
وقد تبينا على ذلك لتلا يفتى به معتز .

وأما ما ذكره الرافعى في الركن الأول من الياب الثاني . في أركان الطلاق عن

فتاوى القفال من أنه لو قال لامرأته يا بنتي : وقعت الفرقة بينهما عند احتمال السن ، كما لو قال لعبده أو أمته ، واختار النووي أنه لا يمتق بمجرد ذلك لأنه يذكر في العادة للاستيناس والتحنن ، فهذه المسألة غير المسألة التي نحن فيها ، وهي قوله : هذا ابني ، والفرق واضح بينهما ، وهو ما ذكره النووي : من أن يا بنتي يذكر في العادة للاستيناس والتحنن ، وهذا ابني ليس كذلك فقد وضع أن مسألة هذا ابني على الوجه المذكور غير معروفة في المذهب فانهم ذلك ، وتأثيرها ما لو قال : أوصيت لزيد بنصيب ابني .

وقد اختلف الأصحاب في أن الوصية هل تبطل أو تحمل على مثل نصيب ابنه ، ومن أمثلة تعارض المجاز والإضمار أن يقول الشافعي : يجوز قتل الرهبان في الحرب لدخولهم في عموم قوله تعالى : (اقتلوا المشركين) فإن قال المسالكى : يلزم على ما ذكرته أن يكون لفظ المشرك مجازاً إذ المشرك من جعل الشرك ، وهذا يصدق على شركاء الزرع والعمار ، ويكون قد عبر بلفظه المشرك عن الكافر بالشرك تعبيراً عن الأخص بلفظ الأعم ، بل ينبغي أن يكون في الآية إضمار تقديره اقتلوا محاربة المشركين صوتاً له عن المجاز ، ولا يندرج صورة النزاع ، حيث قد كان للشافعي أن يقول : المجاز أولى ويتجاوزان أطراف الكلام .

ومنها : أن يقول الشافعي : النية شرط في الوضوء للصلاة لقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) الآية . وجه التمسك أنه تعالى يأمر بغسل الأعضاء المذكورة لأجل الصلاة ، لأنه أمرنا بالغسل لأجل إرادة الصلاة ، لأن المراد من القيام إلى الصلاة إرادة الصلاة باتفاق المفسرين ، والأمر بالفعل بشرط إرادة فعل آخر يكون أمراً بالفعل ، لأجل الفعل الآخر ، كما في قولهم إذا دخلت على الخليفة فتأدب أي لأجل الدخول عليه ، ومنه قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يديكم نجواكم صدقة) (١) أي لأجل نجواكم فلم أنه أمر بغسل الأعضاء لأجل الصلاة وجوباً ، ولا يعني باسئراط النية سوى وجوب غسل الأعضاء الأربعة لأجل الصلاة ، فإن قال الحنفي : لم قلت : إن المراد هنا الوجوب ؟

قلنا : ظاهر الأمر الوجوب . فإن قال : نعم ، ولكن لو حملناه على الوجوب
لزم إضمار الحدث ، لأن الوضوء لا يجب إلا على المحدث ، ولو حملناه على الدب لم
يلزم الإضمار ، وإنما يلزم المجاز في لفظ الأمر .

قلنا : الإضمار أولى وهو منقول هنا عن عكرمة ، وابن مسعود ، ويقع
النظر بينها .

ومنها : إذا تحقق الرجل من امرأته النشوز ، ولكنه لم يتكرر ، ولم يظهر
إصرارها عليه فله مع الوعد أن يهجرها في المضجع ، وفي ضربها وجهان :
رجح الشيخ أبو حامد والمحاملي أنه لا يجوز ، ومال ابن الصباغ والشيخ أبو إسحاق
الشيرازي إلى الجواز ، واختاره النووي والمأخذ قوله تعالى (واللاتي يخافون
نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن) (١) فن قال بالأول قال
بجواز كما في قوله تعالى (من خاف من موص جنفاً) (٢) أى علم وفي الآية إضمار
والعنى واللاتي يخافون نشوزهن فعظوهن ، فإن نشزن فاهجروهن في المضجع ،
فإن أصررن فاضربوهن ، ومن قال بالثاني : قال : الخوف بمعنى العلم بجواز كما في
قوله تعالى (من خاف من موص جنفاً) أى علم فتعارض المجاز والإضمار .

قال : (التاسع : التخصيص خير لأن الباقي متعين والمجاز بما لم يتعين مثل
(ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) فإن المراد التلفظ وخص النسيان
أو الذبح) .

التخصيص أولى من المجاز ، لأن الباقي من أفراد العام بعد التخصيص متعين
بمخلاف المجاز ، فإنه ربما لم يتعين لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي ، فإذا
اتنى بقرينة افتقر صرف اللفظ إلى المجاز إلى تأمل لاحتمال تعدد المجازات ، ولا
يقال : اللفظ لا يصرف عن الحقيقة إلا بقرينة ، وتلك القرينة تهدي إلى المجاز فإن

(١) سورة النساء آية (٣٤)

(٢) سورة البقرة آية (١٨٢)

التأمل بعد القرينة ، لأننا نقول : قد تجيء القرينة بصرف اللفظ عن ظاهره من غير تعرض إلى تعيين المقصود . مثال تعارض التخصيص والمجاز قول الحنفى : متروك التسمية عمداً لا يخل بقوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) (١) أى ولا تأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله .

وقول الشافعى : المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجاز لأن الذبح غالباً لا يخلو عن التسمية فيكون نهيأ عن أكل غير المذبوح لأنه لو لا ذلك وأولنا كما قلنا للزم تخصيص اللفظ إذا سلمتم أن ذبيحة الناسى حلال فللحنفى أن يقول التخصيص خير من المجاز . ومن أمثله أيضاً أن يقول الشافعى : العمرة فرض لقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) (٢) وظاهر الأمر الوجوب ، فيقول المالكى : تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيها ، لأن استعمال الإتمام فى الابتداء مجاز ، والتخصيص أولى من المجاز . للشافعى بعد هذا أن يقول : هذا الترجيح معارض بأنهما قد استويا فى السياق فوجب أن يستويا فى الحكم ، والحج واجب لإجماعاً ، فيجب الآخر عملاً بالأصل المستوى بينهما .

قال : (العاشر : التخصيص خير من الإضمار لما مر مثل : ولكم فى القصاص حياة) .

التخصيص خير من الإضمار لأن التخصيص خير من المجاز لما مر ، والمجاز مساو للإضمار والأولى من المساوى أولى مثاله قوله تعالى (ولكم فى القصاص حياة) (٣) فإن الأئمة اختلفوا فيه فقال منهم قائل : الخطاب عام اختص بالورثة لأنهم إذا اقتصوا حصلت لهم الحياة بدفع شر هذا العاقل الذى صار عدواً لهم ، وقال قائل : بل هو عام والمشروعية مضمرة أى ولكم فى مشروعية القصاص حياة وذلك لأن الناس إذا سلوا أن القصاص مشروع كان ادعى لاندفاع القتل ما بينهم ، لأن من تم بالقتل واستحضر أنه يقتص منه انكف عن القتل غالباً .

(١) سورة الأنعام آية (١٢١)

(٢) سورة البقرة آية (١٩٦)

(٣) سورة البقرة آية (١٧٩)

واعلم أن هذا التأويل الثاني هو الصحيح ، وإن كان الأول مترجماً من جهة أولوية التخصيص ، وكذلك كل ما أوردناه من هذا الفصل من الأمثلة ، فإنما غير حاكين عليه بالترجيح إلا من جهة ما أوردناه له مثالا ، ولا يشترط أن يكون مرجوحاً من وجه آخر هو أقوى أو مساوٍ لذلك ذكرنا في بعض الأمثلة أن الترجيح يندفع بالأمر الفلاني تبعها على ما أشرنا إليه الآن ، ومن أمثلة هذا الوجه العاشر أن يقول المالكى : الكلب طاهر لقوله تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) (١) والضمير في أمسكن عام في جملة الجوارح فيندرج فيه الكلب فيجوز أكل موضع فه عملاً بالظاهر فيكون طاهراً فيقول الشافعى : يلزم على ما ذكرتموه جواز أكل ما أمسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة وليس كذلك ، فيلزم التخصيص ، بل ههنا إضمار تقديره كلوا من حلال ما أمسكن عليكم ، وكون موضع فه من الحلال محل النزاع ، فللمالكى أن يقول على ما ذكرناه: يلزم التخصيص ، وعلى ما ذكرتموه يلزم الإضمار والتخصيص أولى .

ومنها : قولنا : لا يصح صوم رمضان إلا بنية الفرض خلافاً لابى حنيفة حيث قال : يصح بمطلق النية أو بنية النقل ونية واجب آخر، لنا وإنما الأعمال بالنيات ، يقتضى توقف ذات الأعمال على نياتها ، كما يقال : إنما الكتابة بالقلم ، ويلزم من توقف ذات الأعمال توقف صحتها لاستحالة وجود الصحة بدون الذات ، والمراد بالنيات نيات الأعمال ، فاقضى توقف صحة كل عمل على نيته فيتوقف الفرض على نية الفرض .

فإن قلت : السكال مضمرة في الحديث ، إذ لو لم يضمن لزم التخصيص بالأعمال التي لا تتوقف على النية ، كرد الودائع والغصوب .
قلت : التخصيص أولى .

قال : (تنبيه : الاشتراك من النسخ لأنه لا يبطل) .

التخصيص الذي سبق ترجيحه على الاشتراك وغيره هو التخصيص في الأعيان ، لا التخصيص في الأزمان الذي هو النسخ ، فإن الاشتراك خير منه ، وذلك لأن الاشتراك لا إبطال فيه ، بل غاية التوقف إلى القرينة عند من لا يحمله على معنييه بخلاف النسخ ، فإنه يبطل الحكم السابق بالكلية مثال التبييت شرط في صحة صوم رمضان خلافاً لأبي حنيفة ، وساعدنا على القضاء والنذر فتقيد محل النزاع على محل الوفاق .

فإن عارض بما روى أنه عليه السلام قدم المدينة يوم عاشوراء فرأى اليهود صائمين فسأل عليه السلام عن صومهم ويومهم ، فقيل هذا يوم أنجى الله تعالى فيه موسى عليه السلام ، وأهلك عدوه فرعون ، وكان موسى عليه السلام يصومه شكراً ونحن نصومه اتباعاً له ، فقال عليه السلام : « نحن أحق بموسى منهم ، ثم أمر منادياً ينادى ألا من أكل فليمسك بقية النهار ، ومن لم يأكل فليصم ، (١) أمر بالصوم في أثناء النهار . ومن المعلوم أن الصوم في أثناء النهار لا يكون إلا بنية من النهار .

قلنا : لا نسلم وجوب ذلك اليوم .

فإن قال : ظاهر الأمر الوجوب ، كان لمن يعتقد أن الأمر مشترك بين الوجوب والتدب أن يقول : كما هو حقيقة في الوجوب فكذلك في التدب ، وإذا كان حقيقة فيهما لا يحمل على الوجوب إلا بقرينة زائدة وعندنا صوم النقل يصح بنية من النهار .

فإن قلت : الاشتراك خلاف الأصل . قلت : لو لم يكن مشتركاً لزم النسخ ، فإن صوم يوم عاشوراء غير ثابت ، والاشتراك خير من النسخ .

قال : (والاشتراك بين عليين خير منه بين علم ومعنى وخير منه بين معنيين) .
هذان فرعان :

الاول : أنه إذا تعارض المشترك بين عليين والمشارك بين علم ومعنى ، فالمشارك

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود .

(تيسير الوصول ٢ / ٢٠٤) .

بين عليين أولى لأن الأعلام ، إنما تطلق على الأشخاص المخصوصة كزيد وعمرو ،
لإذ المراد العلم الشخصي لا الجنسى ، وهذا بخلاف أسماء المعاني إذ تتناول المسمى
في أى ذات كان ، فكان اختلال الفهم يجعله مشتركاً بين عليين أقل الفرع .

الثانى: وإليه أشار بقوله : وهو أى المشترك بين علم ومعنى أولى من المشترك
بين معنيين ، لأن الاختلال الحاصل عند الاشتراك من الأول أقل من الثانى ، هذا
ما ذكره المصنف تبعاً للإمام في هذين الفرعين ، وأنت إذا نظرت إلى قولها المشترك
بين عليين وبين علم ومعنى ، وعلمت أن المشترك لا بد وأن يكون حقيقة في أفرادها ،
وتذكرت ما قاله قبل ذلك من أن العلم ليس بحقيقة ولا مجاز ، علمت أن الغفلة
تطرق إليهما في ذلك ، وباقه التوفيق .

الفصل الثامن

في تفسير حروف يحتاج إليها

قال رحمه الله: (الفصل الثامن: في تفسير حروف يحتاج إليها، وفيه مسائل :
الاولى : الواو للمجمع المطلق بإجماع النحاة ولأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب
مثل : تقابل زيد وعمرو ، وجاء زيد وعمرو قبله ، ولأنها كالجمع والتثنية وهما
لا يوجبان الترتيب) .

هذا الفصل معقود لتفسير حروف يشتد حاجة الفقيه إلى معرفتها لكثرة
وقوعها في الدلائل . وقد أودعه مسائل :

الاولى : في حكم الواو العاطفة . وبدأ بها لأنها أصل الباب وفيها مذاهب :

أحدها : أنها للترتيب وهو الذي اشتهر من أصحاب الشافعي ، كما قال إمام
الحرمين ، وهو قضية كلام الماوردي حيث امتدل على الترتيب في الوضوء بآية
الوضوء . وقال : قد عطف بحرف الواو ذلك موجب للترتيب لغة وشرعا .

الثاني : أنها للمعية وعليه الحنفية كما قال إمام الحرمين ، ثم قال : وقد ذل الفريقان
يعني القائلين بالترتيب والمعية .

والثالث : وهو المختار أنها لمطلق المجمع لا تدل على ترتيب ولا معية ، فإذا
قلت : جاء زيد وعمرو فقد أشركت بينهما في الحكم من غير تعرض لمجيئهما معاً
أو لجيء أحدهما بعد الآخر فهي للقدر المشترك بين الترتيب والمعية ، وهذا مانفته
القاضي أبو الطيب في شرح الكفاية عن أكثر أصحابنا ، ونقل عن الفراء أنها
للترتيب حيث يمتنع الجمع مثل : اركعوا واجبدوا . ويشبه ألا يكون هذا مذهباً
رابعاً مفصلاً ، لأن الموضوع للقدر المشترك بين معنيين إذا تعذر حمله على أحدهما
يحمل على الآخر ، ولا يكون حمله عليه للقرينة موضوعاً له بل لتعذر الحمل على

صاحبه وانحصار الامر فيسه ، ونقل بعضهم عن الفراء أنها للترتيب ، وقد استدل في الكتاب على المذهب المختار بثلاثة أوجه :

الاجدها : إجماع النحاة . قال أبو علي الفارسي : أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق . وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه ، أنها للجمع المطلق .

الثاني : أنها تستعمل حيث يتمتع الترتيب ، فإنك تقول : تقابل زيد وعمرو والتفاعل يقتضى صدور الفعل من الجانبين معاً ، وذلك ينافي الترتيب ، وتقول : جاء زيد وعمرو قبله ويمتع هنا أن تكون الواو للترتيب ، وإلا لزم التناقض ، وإذا استعملت في غير الترتيب وجب ألا تكون حقيقة في الترتيب رفعاً للاشتراك ، وهذا الدليل لا يثبت المدعى وإنما يبنى كونها للترتيب .

والثالث : أن النحاة قالوا : واو العطف في المختلفات بمثابة واو الجمع وباء التثنية في المتفقات ، ولذلك أنهم لم يتمكنوا من جمع الأسماء المختلفة وتأنيثها استعمالوا واو العطف ، ثم إن واو الجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب ، فكذلك واو العطف وهذا الدليل كالذي قبله لا يبنى القول بالمعية وهنا أموراً .

الاجدها : أنه أطلق الواو والصواب تقييده لو او العطف لتخرج واو مع وواو الحال مثل : سرت والنبل فإنهما يدلان على المعية بلا شك .

وثانيها : حكايته الإجماع قلده فيه الإمام والإمام حكاه عن الفارسي وكذلك نقله السيرافي والسيوطي ، وفيه نظر . فإن الخلاف موجود عند النحويين في ذلك كما هو عند غيرهم .

وقد سبق النقل عن الفراء وكذلك قال شيخنا أبو حيان في الارشاد ونقله السبيلي (١)

(١) هو: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخنعمي السبيلي كان عالماً باللغة والسير ضريراً .

من كتبه : «الروض الأنف» في شرح السيرة النبوية لابن هشام ، و«التعريف والإعلام في ما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام»

والسيراني (١) إجماع النحويين بصريهم وكوفيهم على ذلك غير صحيح .

وثالثها : وهو المقصود الأعظم والمهم الأكبر . ذكر الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام عن بعض الباحثين المتعلقين بعلم المعقول ، أنه فرق بين مطلق الماء ، والماء المطلق بما حاصله أن الحكم المطلق بمطلق الماء يترتب على حصول الحقيقة من غير قيد ، والترتب على الماء المطلق مرتب على الحقيقة بقيد الإطلاق . ولا يلزم من توقف الحكم على مطلق الحقيقة ، توقفه على الحقيقة المقيد بقيد الإطلاق .

قلت : وقد جرى البحث مع والذي زعمه الله في قاعدة مطلق الشيء والشيء المطلق ، ولا شك أنه إذا أخذ المطلق قيداً في الشيء كان المراد بالأول حقيقة الماهية وبالتالي هي قيد الإطلاق ، فالأول لا يقيد ، والثاني يقيد لا .

وقولنا : يقيد لا يقيد التجرد عن جميع النiod إلا يقيد لا . وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن نiod معروفة ، ولذلك أمثلة منها : مطلق الماء ، والماء المطلق .

فالأول : ينقسم إلى اللهور ، والظاهر غير الظهور ، والنجس ، وكل من الظاهر غير الظهور ، والنجس ينقسم بحسب ما يتغير به ، ويخرجه ذلك عن أن يطلق عليه اسم الماء .

والثاني : وهو الماء المطلق لا ينقسم إلى هذه الأقسام ، وإنما يصدق على أحدهما

== توفي سنة ٥٨١ هـ .

(تذكرة الحفاظ / ٤ / ١٣٧ ، الأعلام / ٤ / ٨٦)

(١) هو : الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيراني ، نحوي عالم بالأدب ، وكان معتزلياً متنفذاً ، لا يأكل إلا من عمل يده .
من مؤلفاته : « الإقناع » ، في النحو أكله بعد ابنه يوسف ، و « أخبار النحويين البصريين » ، و « صنعة الشعر » ، وغير ذلك .

توفي سنة ٣٦٨ هـ .

(وفيات الأعيان / ١ / ١٣٠ ، الأعلام / ٢ / ١١٠ ، ١١١)

وهو المهور ، وذلك لأنه أخذ فيه قيد الإطلاق ، وهو التجرد عن التيود اللازمة التي يتمتع بها أن يقال له ماء إلا مقيداً كقولنا : ماء بتغير بزعفران أو أشنان أو نحوه ، وماء اللحم ، وماء البانلا ، وما أشبه ذلك .

ومنها : اسم الرقية ، وحقيقتها يصدق على السليمة والمعيبة والمطلقة لا يصدق إلا على السليمة فلا يجوز في العتق عن الكفارة ، إلا رقية سليمة لإطلاق الشارع إياها . والرقية المطلقة مقيدة بالإطلاق ، بخلاف مطلق الرقية .

ومنها : الدرهم المذكور في العقود قد يقيد بالناتص والكامل ، وحقيقية منتسمة إليهما ، وإذا أطلق يقيد بالكامل المتعارف ونحوها في الزواج بين الناس .

ومنها : الثمن والأجرة والهداق وغيرها من الأعراض المجمولة في الذمة ينتمى إلى الحال والمؤجل . وإذا أطلقت إنما تحمل على الحال ، فلا إطلاق قبسب اقتضى ذلك .

ومنها : حنيفة القرابة ، يدخل فيها الأب والإبن وغيرهما من القرابات ، وعند الإطلاق لا يدخل فيها الأب والإبن لأنهما أعلى من أن يطلق فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية المقنضية لمزيد على بقية القرائب ، فيقال إنهما أقرب الأقارب وأفضل التفضيل يستدعى المشاركة ، فلولا ما قلناه من تخفى معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما أنهما أقرب الأقارب ، وإنما امتنع إطلاق القرابة عليهما لما يقتضيه الإطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا مزيد فيها على مجرد القرابة .

هذا ما حرره والذى أيده الله تعالى حال البحث ، وكان أصل البحث في مسألة القرابة لذلك أوردناها ، وقد أوردت عليه إذ ذاك سؤالات وألف مختصراً لطيفاً في ذلك وأجاب عنها ، فلنذكرها على وجه السؤال والجواب .

باب قلت : اللفظ إنما وضع لطلق الحقيقة لا الحقيقة المطلقة فتعديكم إياه عند الإطلاق بالحقيقة المطلقة ، من أين قلت : من جهة إطلاق المتكلم فصار إطلاقه قيداً في اللفظ .

فإن قلت : من المعلوم أنه ليس في اللفظ فهل يقولون إن ذلك قرينة حالية أو لفظية وهي متوسطة بين القرأتين الملتقظ بها ، والقرأتين الحالية وهي هيئة صادرة من المتكلم عند كلامه ، وذلك أن الكلام قد يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والتمسك وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن يتغير معناه بالتمديد . فإنك إذا قلت : قام الناس ، كان كلاماً يقتضى إخبارك بقيام جميع الناس ، فإذا قلت : إن قام الناس خرج عن كونه كلاماً بالكلية ، فإذا قلت : قام الناس إلا زيدا لم يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن خرج عن إقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ماعداً زيدا ، وقد علمت أن لإفادة قام الناس الإخبار بقيام جميعهم شرطين :

احدهما : ألا يبتدئه بما يخالفه ، وله شرط ثالث أيضاً وهو أن يكون صادراً عن قصد فلا عبرة بكلام السامى والنائم . فهذه ثلاثة شروط .

فإن قلت : من أين لنا اشتراط ذلك ، واللفظ وحده كافٍ في الإفادة ، لأن الواضع وضعه لذلك ؟

قلت : وضع الواضع له معناه أنه جعله متبياً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه الخصوص ، والمقصد في القيمة إنما هو المتكلم ، واللفظ كآلة للوضوغة لذلك .

فإن قلت : لو سمعنا : قام الناس ولم تعلم من قائله هل قصده وهل ابتدأه أو ختمه بما يفيد ، هل لنا أن نخبر عنه بأنه قال : قام الناس ؟

قلت : قد تقدم الجواب عن هذا في أول باب اللغات ، وكذلك ما قبله وبالله التوفيق .

وإنما دعا إلى ذكر هذا البحث جميعه الاعتراض على قول المصنف الجمع المطلق ، وأنه كان الأسد أن يقول مطلق الجمع فساق النظر إلى ذكر هذه البحوث الجلية .

قال : (قيل : أنكروا ومن عصاهما ملقناً ومن عصاه الله ورسوله .

فلما : ذلك لأن الأفراد أشد تعظيماً ، قيل : لو قال لغير المدخول بها أنت
خطائق ، وطائق ، طلقت واحدة بخلاف أنت طالق طلقتين .

قلنا : الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ ، وقوله طلقتين تفسير لطاقق) :

احتج القائلون بأن الواو للترتيب بوجهين :

الأول : ما روى مسلم في صحيحه أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال : من
يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصم ما فقد غوى ، فقال له رسول الله ﷺ : « بئس
الخطيب أنت قل : ومن يعص الله ورسوله (١) ، وهذا يدل على أنها لترتيب إذ لو
كانت للجمع لما حسن الظم .

أجاب بأن ذلك ليس لأنها للترتيب ، بل لأن الأفراد بالذکر أشد في التعظيم ،
وبما يدل على هذا أنه لا يترتب بين عصيان الله وعصيان نبيه ﷺ ، بل معصية
الله معصية الرسول ﷺ لتلازمهما .

وإن قلت : ما أجمع بين إنكاره ﷺ على هذا الخطيب مع قوله ﷺ « ثلاث
من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، (٢)

وقال في حديث آخر : « فإن الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم ، فقد جمع بينهما في
ضمير واحد . وقد قلت : أوجب بوجهين :

(١) رواه مسلم في كتاب الجمعة (١٥٨/٦) بشرح النووي من حديث عدى بن
حاتم ، مفرداً به . وذكره الحاكم في المستدرک ، وقال : صحيح على شرط الشيخين .
كما رواه أبو داود والنسائي (٧١/٦) شرح السيوطي ،

(٢) حديث صحيح رواه البخاري ومسلم وأبو داود وأحمد والترمذي والنسائي
وابن ماجه من حديث أنس رضی الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : « ثلاث
من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ،
وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله ، وأن يكره أن يعوذ في الكفر بعد أن أنقذه الله منه
كما يكره أن يلقى في النار ، (الفتح الكبير ٤٩/٢) .

احدهما : أن النبي ﷺ أنكرو ذلك على الخطيب لكونه عدل عن الأولى والأفضل لاسيما وهو في مقام الخطابة للمقتضى للتعليم ، وأما النبي ﷺ فلم لا يفعل إلا الأولى . فإنه في مقام تشريع وتبيين ، ففعل الأولى له بتعيينه الأولى ليدل على الجواز .

والثاني : أن حسن الكلام إيجازاً وإطناباً ، مما يختلف باختلاف المقام ، فرب مقام يقتضى الإطناب ، وبسط العبارة ، ورب آخر لا يقتضى ذلك . والخطيب كان في مقام الترغيب والدعاء إلى طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ ، فناسب بسط العبارة والمبالغة في الإيضاح .

الوجه الثاني : للثالثين بأن الواو للترتيب ، أن الرجل إذا قال لزوجته التي لم تدخل بها : أنت طالق طالق طنقت واحدة على المذهب الصحيح ، ولو كانت الواو تطلق الجمع لكان مثل قوله : أنت طالق طنقتين حتى يكما .

أجاب : بأن قوله : وطالق معطوف على الإنشاء ، فكان إنشاء آخر أتى به بعد تمام الأول ، وعمله عمله لأن معاني الإنشاء مقاربة لالفاظها ، فيكون قوله ثانياً : وطالق إنشاء لا يقع طلاقة أخرى في غير وقت قابل للطلاق ، لأنها بالأولى بانته إذ هي غير مدخول بها بخلاف قوله : طنقتين أو ثلاثاً ، فإنه تفسير للكلام الأول ويان لما قصد به لا إنشاء ثان .

(عائمة) قد عرفت دعوى إمام الحرمين : أن المشتهر في أصحاب الشافعي أن الواو للترتيب ، وما قاله الماوردي ، وهذا لعله أخذ من مسألة الترتيب في الوضوء وإن كان كذلك فهو لا يمكن في تسوية النقل على هذه الصورة ، فإن للأصحاب مستنداً آخر غير كون الواو للترتيب . وقد قيل إن الثاقلين لكون الواو للترتيب عن الشافعي ، إنما هم قوم من الحنفية من غير ثبت ، بل بمجرد ظن من مسألة الترتيب في الوضوء ، ولذلك قال الأستاذ أبو منصور البغدادي : معاذ الله أن يصح هذا النقل عن الشافعي ، بل الواو عنده تطلق الجمع .

قلت : وهو اللائق بقواعد مذهبه وعليه تدل فروعه ، وقد اتفق الأصحاب قاطبة على أن قول الثاقل : وقفت على أولادى وأولاد أولادى مقتضى النسوية

والتشريك بينهم دون الترتيب ، ولا نعلم أحداً قال بالترتيب ، وإن أتى في بعض الفروع خلاف ، فنشأ اختيار من صاحب ذلك الوجه أن الواو للترتيب ، ومن ذلك قول الأصحاب فيما قال : إن دخلت الدار وكلت زيدا فأنت طالق ، لا بد من وجودهما في وقوع الطلاق ، ولا يقع بهما إلا لطلقة ، ولا فرق بين أن يتقدم الكلام أو يتأخر ، وفي التهمة ما يقتضى إثبات خلاف فيه ، لأنه قال : من جعل الواو للترتيب فلا بد عنده من أن يتقدم الدخول على الكلام .

قال الرافعي : ومن الأصحاب من جعل الواو للترتيب ، وذكر الرافعي في آخر باب التسم والنشوز أنه لو قال لو كيله : خذ مالي ثم طلقها لم يجوز تقديم الطلاق ، ولو قال خذ مالي وطلق فهل يشترط تقديم أخذ المال أو لا يشترط ، ويجوز تقديم الطلاق كما لو قال : طلقها وخذ مالي فيه وجهان :

ورجح صاحب التهذيب منهما الأول .

قلت : وليس الوجهان في المسألة ناظرين إلى ما نحن فيه من اقتضاء الواو للترتيب وإنما القائل بوجوب تقديم المال ناظر إلى أن الموكل قدمه في كلامه ، والوكيل يراعى المصلحة فليقدم أخذ المال ، والمخالف ناظر إلى عدم اقتضاء الواو للترتيب ويدل على هذا أنه لا خلاف أنه يجوز تقديم المسال في عكسه ، وهو ما إذا قال : طلقها وخذ مالي ، بل لو صرح بتم التي وضعت التراخي لجاز له تقديم أخذ المال على الطلاق ، نال الرافعي : لأنه زيادة خير .

فإن قلت : قد نقل الرافعي في التدبير عن صاحب التهذيب ، فيما إذا قال لعبد إن مت ودخلت الدار فأنت حر . لا بد أن يقع دخوله الدار بعد موت السيد ، ولم يحك ما يخالفه ، فقد جعلاهما هنا للترتيب .

قلت : هذا مشكل والظاهر أنه مبني على أن الواو للترتيب . وإلا فأى فرق بين هذه المسألة ، والمسألة التي قدمناها ، فيما إذا قال : إذا دخلت الدار وكلت زيدا ولم يقل أحد ثم بالترتيب إلا ما أخرجه صاحب التهمة .

وعلى الجملة إن وضع معنى في هذه المسألة فقد حصل الغرض من أن الفرع غير

مبنى على اقتضاء الواو للترتيب ، وإلا فاقاله الأصحاب في مسألة إن دخلت الدار وكلمت زيدا يناقضها وهو أصح .

قال : (الثانية : الفاء للتعقيب إجماعاً ، ولهذا ربط به الجزاء إذا لم يكن فعلاً .
وقوله : لا تفتروا على الله كذباً فيسحقكم ، مجاز) .

الفاء للتعقيب - أى يدل على وقوع الثاني عقب الأول من غير مهلة ، ولكن
بني كل بحسبه . كقولك : دخلت بغداد فالبصرة ، وقولك : قتت فمشيت ، فالأول
أفاد التعقيب مبنى ما يمكن ، والثاني أفاده على الأثر إذ هو ممكن ، واستدل في
الكتاب على أنها للتعقيب بإجماع أهل اللغة على ذلك . وقد قلده في نقل هذا الإجماع
الإمام ، وليس يجيد فقد ذهب الجرمي إلى أنها للترتيب إلا في الأماكن والمطر
فلا ترتيب تقول :

عفا مكان كذا فكان كذا ، وإن كانت عفاهما في وقت واحد ، ونزل المطر
مكان كذا فكان هكذا ، وإن كان نزولهما في وقت واحد . وزعم الفراء أن
ما بعد الفاء يكون سابقاً إذا كان في الكلام ما يدل عليه ، وجعل من ذلك قوله
تمالى (وكم من قرية أهلكتها بقاءها بأستأبياتاً أوهم قائلون) (١) ومعلوم أن
مجيء البأس سابق للهلاك . وزعم الفراء أيضاً أن الفعلين إذا كان وقوعهما في
وقت واحد ويؤولان إلى معنى واحد فإنك مخير في عطف أيهما شئت على الآخر
بالفاء ، تقول : أحسنت إلى فاعطيتى وأعطيتى فأحسنت إلى .

قوله : ولهذا أعلم أن الإمام نقل أن منهم من احتج على أن الفاء للتعقيب بأنها
لو لم تكن للتعقيب لما دخلت على الجزاء ، إذا لم تكن بلفظ الماضي والمضارع لكنها
تدخل فهي للتعقيب ، ببيان الملازمة أن جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضي
كقولك : من دخل دارى أكرمته ، أو بلفظ المضارع : من دخل يكرم ، وقد
يكون لاهاتين اللفظتين ، وحيث لا بد من ذكر الفاء كقولك : من دخل دارى فله درهم

..وأما قول الشاعر :

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشرب بالشر عند الله سيان (١)

فقد أنكره المبرد وزعم أن الرواية الصحيحة ، من يفعل الخير فالرحمن يشكره
..وإذا أوجب دخول الفاء على الجزاء وثبت أن الجزاء لا بد وأن يحصل عقيب الشرط
..علينا أن الفاء التعميب قوله (وقوله لا تفتروا) جواب عن سؤال مقدّم تقديره أن
يقال : قد جاءت الفاء بمعنى التعميب في قوله (لا تفتروا على الله كذباً فيسحقكم
..بمعذاب) (٢) . والإسقاط لا يقع عقيب الافتراء بل يترأخى إلى الآخرة. وجوابه
أن الفاء قد ثبت بما قررناه من الدليلين أنها حقيقة في التعميب فوجب حمل ما ذكرتموه
على المجاز ، وذلك لأن الإسقاط لما كان متحقق الوقوع جزاء للافتراء نزل منزلة
الواقع عقبيه .

(فرع) قضية اقتضاء الفاء التعميب أنه إذا قال مثلاً: إن دخلت الدار فكلمت
زيداً فأنت طالق ، فلا بد في وقوع الطلاق من وقوع كلامها لزيد عقيب
..دخولها .

وحكى الأصحاب وجهين : فيما إذا قال لعبد ، إذا مت فشئت فأنت حر
أصحابها عند الأكثرين ، اشتراط اتصال المشيئة بالموت لتكون الفاء تقضي التعميب
وهما جاريان في سائر التعليقات .

قال : (الثالثة : وفي الظرفية ولو تقديراً مثل (ولا صلبنكم في جذوع النخل) ولم
يثبت مجيئها للسبية) .

لفظة وفي، للظرفية تحقيقاً نحو : الماء في الكوز ، أو تقديراً مثل قوله تعالى حكاية
..(ولا صلبنكم في جذوع النخل) لتسكن المطلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان ومن

(١) قائله : كعب بن مالك ، ويروى :

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشرب بالشر عند الله مثلان

(النحو الجامعي د . محمد أبو الفتوح شريف ص ١٣١)

(٢) سورة طه آية (٦١)

التحاة من يقول: «في» هنا بمعنى علي واختاره الشيخ جمال الدين بن مالك (١) لكن
الذي عليه الجمهور وهو مذهب سيديه الأول .

وقول المصنف : «في» للظرفية ولو تقديراً يحتمل أموراً :

أحدها : أنها تكون حقيقة في الظرفية المحققة مجازاً في المقدره ، وهذا
مذهب سيديه والمحققين .

والثاني : أن تكون مشتركة بينهما .

والثالث : وهو الأقرب إلى الصواب أن تكون حقيقة في القدر المشترك
دفعاً للاشتراك والمجاز ، وحيث أن تكون من قبيل المشكك أن معنى الظرفية في
الحقيقة أوضح .

قوله : ولم يثبت بجيئتها السببية .

اعلم أن الإمام نقل عن بعض الفقهاء ، أنها السببية لقوله عليه السلام ، في
النفس المؤمنة مائة من الإبل ، وضمه بأن أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك ،
مع أن الرجوع في هذه المباحث إليهم ، وهذا الذي ذكره الإمام ضعيف
من وجهين :

أحدهما : أنه شهادة نفي ، وقد رد هو علي ابن جني في مسأله الباء بذلك ،
فكيف يرد به هنا .

(١) هو محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني أبو عبد الله ، جمال الدين ،
أحد الأئمة في علوم العربية وصاحب الألفية المشهورة .

ولد في «جيان» بالأندلس ، وانتقل إلى دمشق حتى توفي بها سنة ٦٧٢ هـ

(بنية الوعاة ص ٥٣ ، الأعيان ٧/١١١)

والثاني : أن ذلك شائع ذائع في لسان العرب في القرآن والسنة وشعر العرب
أما القرآن ففي قوله تعالى (لمسك فيما أفضم) (١) و (لمسك فيما أخذتم) (٢) .
وأما السنة فالحديث الذي أورده، وما روى أيضاً من قوله ﷺ « دخلت امرأة
النار في هرة، (٣) .

وأما العرب فقال الشاعر :

بكرت باليوم تلحانا * في بعير ضل أوحانا

ومثله : لوى رأسه عنى ومال بوده * أظاينج خردكان فينا بوروبها

أظاينج بالعين المعجمة والنون المكسورة والخود بفتح الحاء المعجمة
المرأة الجميلة .

وهذا هو الذي اختاره ابن مالك ، والإصاف في لفظة « في » أنها حقيقة في
الظرفية مجاز في السببية ، وقد ذكر بعضهم اللفظة « في » موارد أخرى .

قال الشيخ أبو حيان : وتأول أصحابنا كل ذلك وردوه إلى معنى الوعاء .

قال : (الرابعة : « من » لا ابتداء الغاية والتبيين والتبويض وهي حقيقة في التبيين
دفعاً للاشتراك) .

(١) سورة الأنفال آية (٦٨)

(٢) سورة النور آية (١٤)

(٣) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم وابن ماجه وأحمد في مسنده من
حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
قال : « دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش
الأرض حتى ماتت ، (الفتح الكبير ٢/١١٠) .

لفظة «من» ترد لابتداء الغاية وللتبيين وللتبويض ، فأما ورودها لابتداء الغاية فهو إما في المكان وهو يجمع عليه ومنه قوله تعالى (من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) (١) وأما في الزمان مثل (من أول يوم أحق أن تقوم فيه) (٢) (الله الأمر من قبل ومن بعد) (٣) وفي الحديث «فطرنا من الجمعة إلى الجمعة» وفيه «من نصف النهار إلى صلاة العصر» .

وقال : الثانية : تخيرن من أزمان يوم حليلة إلى اليوم قد جربن كل التجارب . وقال الرازي : تنتهض الرعدة في ظهري من لدن الظهر إلى العصور ، وهذا قد أتمته الكوفيون وصححه ابن مالك وشيخنا أبو حيان ، ومنعه البصريون . قال شيخنا : وتأولهم بجيشها لذلك مع كثرتة في لسان العرب نثرها ونظمها كثرة تسوغ القياس . ليس لشيء .

واعلم أن «من» قد تدخل لابتداء الغاية في غير المكان والزمان نحو : قرآن من أول سورة البقرة إلى آخرها ، وفي الحديث « من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم » ، وأما ورودها للتبيين فكقوله سبحانه وتعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) (٤) وقوله (وعد الله الذين آمنوا منكم) (٥) .

وبهذا قال ابن بابشاذ وابن النحاس وعبد الدايم القيرواني وابن ملك .

قال شيخنا أبو حيان : وقد أنكر ذلك أكثر أصحابنا وزعموا أنها لم ترد لهذا المعنى ، وقالوا : هي في قوله من الأوثان لابتداء الغاية وانتهائها ، لأن الأوثان نحاس مصوغ أو ذهب أو غير ذلك ، فليس الرجس ذاتها ، ولا الجنس الذي صنعت منه ، وإنما وقع الاجتناب على عبادتها ووصف الرجس للمعبود منها .

(١) مفتح سورة الإسراء .

(٢) سورة التوبة آية (١٠٨)

(٣) سورة الروم آية (٤)

(٤) سورة الحج آية (٣٠)

(٥) سورة النور آية (٥٥)

«ومن، في الآية كهي في قولك : أخذته من التابوت ، ألا ترى أن اجتناب عبادة الوثن ابتداءً وانتهاءً، وأما وعد الله الذين آمنوا فتقدر أن الخطاب عام للمؤمنين وأما ورودها للتبويض فنحو أخذت من الدراهم ، ومنه قوله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله) (١) وهو كثير . وقد زعم الأخصف الصغير (٢) والمبرد (٣) وابن السراج (٤) والسهيلي وطائفة ، أن «من» لا تكون إلا لا ابتداءً الغاية ، وصححه ابن عصفور ، ويعرف كونها لا ابتداءً الغاية بصحة وضع «الذي» مكانها ، وكونها للتبويض بصحة وضع البعض .

ثم قال المصنف تبعاً للإمام : إنها حقيقة في التبيين ، لأنه مشترك بين المعاني للمتقدمة كلها ، إذ يتبين في الأول : ابتداء الخروج .

(١) سورة البقرة آية (٢٥٣)

(٢) هو : علي بن سليمان بن الفضل ، أبو المحاسن ، المعروف بالأخفش . الأصغر ، نحوي من العلماء ، من أهل بغداد ، أقام بمصر مدة ، ثم قدم حلب ، ثم رجع إلى بغداد حتى توفي بها سنة ٣١٥ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٢٣٢ ، الأعلام ٥/١٠٣)

(٣) هو : محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي ، أبو العباس ، المعروف بالمبرد ، إمام العربية ببغداد في زمنه . وأخذ أئمة الأدب والأخبار ، ولد بالبصرة سنة ٢١٠ هـ .

من مؤلفاته : « الكامل ، في اللغة والأدب ، وشرح لامية العرب ، - طبقات النحاة البصريين ، توفي ببغداد سنة ٢٨٦ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٤٩٥ ، الأعلام ٨/١٥)

(٤) هو : محمد بن السري بن سهل ، أبو بكر ، أحد أئمة الأدب والعربية من أهل بغداد ، ويقال : مازال النحو مجنوناً حتى عقله ابن السراج بأصوله . من مؤلفاته : « الأصول ، في النحو ، ود الشعر والشعراء ، - شرح كتاب سيلويه ، توفي سنة ٣٦١ هـ .

(الوافي بالوفيات ٢/٨٦ ، الأعلام ٧/٦)

وفي الثاني : في مثل (اجنبوا الرجس من الاوثان) تبيين المجتنب .

وفي الثالث : مثل : أخذت من الدراهم تبيين المأخوذ منه فيكون متواطئاً حقيقة في القدر المشترك ، وإلا فإن كان حقيقة في كل واحد يلزم الاشتراك أو في البعض دون البعض يلزم المجاز ، فليكن حقيقة في القدر المشترك دفعاً للاشتراك ودفعاً للمجاز ، ولم يذكر المصنف المجاز ، ولا بد منه ، وقد ذكرنا له من موارد أخرى لا نطيل بتعدادها .

قال : (الخامسة : الباء تعدى اللازم وتجزى المتعدى لما نعلم من الفرق بين مسحت المتديل بالمتديل ، ونقل إنكاره عن ابن جنى ورد بأنه شهادة نفي) .

الباء حالتان : إحداهما : أن تدخل على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك : كتبت بالقلم ، ومرتت يزيد ، فلا تقتضى إلا مجرد الإلصاق ، وهذه الحالة هي التي عبر عنها في الكتاب بقوله : الباء تعدى اللازم والتعبير بالإلصاق أحسن ، ولم يذكر لها « سيويه » (١) معنى غيره ، وأما التعبير بتعددية اللازم فليس بجيد ، فإنها قد لا تكون كذلك كما في المثالين المذكورين ، وقد تكون كذلك كما في قوله تعالى : (ذهب الله بنورهم) (٢) .

وكذلك (بسمعهم وأبصارهم) فيصير الفاعل به مفعولاً ، فتكون الباء بمعنى الهمة في قولك : أذهب .

الثانية : أن تدخل على فعل يتعدى بنفسه ، وهو مراد المصنف بقوله : تجزى للتعدى أن تقتضى التبعيض كقوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) وخالفت الخنفيه في ذلك . لنا أنا فعل بالضرورة الفرق بين أن يقال : مسحت يدي بالمتديل ،

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) سورة البقرة آية (١٧) .

ومسحت المنديل بيدي، فإن الأول : يفيد التبعيض ، والثاني يفيد الشمول. وهذا الاستدلال ضعيف .

أما أولاً فلأنه مناقض لما ذكره في الجميل والمبين كما سيأتي إن شاء الله تعالى،

وأما ثانياً : فلأن « مسح » يتعدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما يسمح به بالباء فتقدير مسحت المنديل : مسحت المنديل بيدي ، فالمنديل فيه مسموح ، واليد آلة . وتقدير مسحت بالمنديل : مسحت وجهي بالمنديل ، فالوجه مسموح والمنديل آلة فلا تكون الباء فيه للتبعيض ، وإنما هي للتعدية ، وفهم التبعيض منه إن سلم إنما هو لكون المنديل فيه آلة والعمل في جاري العوائد ، إنما يكون يحض الآلة كما تقول : أخذت بثوب زيد وإنما أخذت يحض ثوبه ، ومنه (أخذ برأس أخيه) .

وقد ذكرنا أن سبويه لم يذكر لها معنى غير الإلصاق .

قال الصريون : لا يكون إلا بمعنى الإلصاق والاختلاط حقيقة أو مجازاً إذا لم تكن زائدة ، وقد يتجرد الإلصاق ، وقد ينجر معها معان أخرى ، فالإلصاق حقيقة وصلت هذا أو مجازاً مررت بزيد والتصق المرور . يمكن بقرب زيد . وذكروا أن المعاني التي تنجر مع الإلصاق ستة أنواع : القل ويدير عنه بالتعدية كما سبق في قوله (ذهب الله بنورهم) ويكون الفعل قبلها لازماً ومتعدياً نحو : صككت الحجر بالحجر ، أصله : صك الحجر الحجر ، والإلصاق في هذا واضح ، والسببية نحو ، مات زيد بالجوع ، والاستعانة نحو ، كتبت بالقلم .

وأدرج ابن مالك هذا في السببية والمصاحبة ، ويصلح معها مع نحو : جاءكم الرسول بالحق ، والحال نحو ، وهبتك الفرس بسرجه أي مسرجاً ، والظرفية ، وهي التي يصلح مكانها في نحو : زيد بالبصرة ، والقسمية نحو : بالله لأقومن ، ألصقت فعل القسم المحذوف بالقسم به .

هذا كلام شيخنا في الارتشاف . وهذه الأقسام سبعة ، وقد ذكر أنها ستة ، فما تأدرى ما أراد . وذكر ابن مالك أنها تأتي للتعليل قال : وهو يحسن ظالماً في موضع

اللام كقوله تعالى (إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) (١) .

قال شيخنا أبو حيان : ولم يذكر أصحابنا هذا ، وكان السبب والتعليل عندهم واحد . وذكر ابن مالك أيضاً أنها تكون للبدل ، قال : وهي التي يصلح مكانها .
بدل نحو قوله :

فليت لي بهم قوما إذا ركبوا شنوا الإغارة فرساناً وركباناً (٢)

أى بدلهم . وللقابلة وهي الداخلة على الأمان والأعواض ، نحو : اشترت الفرس بألف ، وقد يسمى باء العوض . وذهب الكوفيون إلى أن الباء قد تأتي بمعنى عن وذلك بعد السؤال نحو :

وإن تسألوني بالنساء فيأني خير بأحوال النساء طيب (٣)

أى عن النساء .

وقال الاخفش : ومثله : فأسأل به خيراً . واستدل ابن مالك لهذا القول : بقوله تعالى (ويوم تشق السماء بالغمام) (٤) أى عن الغمام . وكان الأستاذ أبو علي يقول ، أسأل بسية خيراً ، وسبب النساء أى لتعلموا حالهن .

وذهب الكوفيون أيضاً إلى أن الباء تكون بمعنى على ، وهو الذي عزاه إمام الحرمين إلى الشاعري ، واستدل عليه بقوله : (ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده

(١) سورة البقرة آية (٥٤)

(٢) قائله : قريط بن أنيف ، أحد بني العنبر .

(حماسة أبي تمام ص ٤)

(٣) قائل هذا البيت هو : عبدة بن الطيب في معاقته .

(الملقبات العشر للتبريزي)

(٤) سورة الفرقان آية (٢٥)

إليك) أى على دينار. وزعم بعض النحاة أن الباء تدخل على الاسم حيث يراد الشبيه نحو: لقيت يزيد الأسد ورأيت به القمر أى: لقيت بلقائى إياه الأسد أى شبهه .

والصحيح أنها للسبب أى بسبب لغائه وبسبب رؤيته ، وزعم أيضاً أنها تدخل على ما ظاهره أن المراد به غير ذات الفاعل ، أو ما أضيف إلى ذات الفاعل نحو قول طهليل الغنوى :

إذا ما غزا لم يسقط الروح رجه ولم يشهد الهيجاء بالموت معصم

الألوث الضعيف ، ويقال للرجل الذى يمسك برف فرسه خوف السقوط معصم بضم الميم بعدما عين مهمله ساكنة ثم صاد مهمله مكسورة ، وقيل : المعصم الذى يتحصن بالجبال فيمتنع فيها فظاهاه أن فاعل يشهد غير الـرث معصم والماعل فى الحقيقة هو الـرث معصم ، وتكون الباء زائدة ، كما فى قوله تعالى (وهزى إليك بمجدع النخلة) (١) (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) (فليمدد بسبب) (نبت بالذهن) (و من يرد فيه بالحداد) فهذا من أجمع ما ذكره النحاة من موارد الباء .

وأما ورودها للتبويض فقد ذكره ابن مالك ، ومن شواهدة : شرب التريف يبرد ماء الحمرج ، أى من برد ، وقال ذلك فى التذكرة الفارسي ، وهو مذهب الكوفيين تبهم فيه الأصمعى ، والقتيبي فى قوله : شربن بماء البحر ، وتأوله ابن مالك على التبضين ، أى روين بماء البحر .

وقال إمام الحرمين : ذهب بعض فقهاءنا إلى أن الباء إذا اتصل بالكلام مع الاستثناء عنه اقتضى تبويضاً وزعموا أنه فى قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) يتضمن ذلك ، وهذا خاف من الكلام لا حاصل له. وقد اشتد تكثير ابن جنى فى سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن نقول : مسحت رأسى ومسحت برأسى والتبويض يتاقي من غير الباء كما ذكرته فى الأساليب انتهى .

قوله : ونقل أى احتج من زعم أنها ليست للتبويض ، بأن أبا الفتح ابن جنى

من أئمة اللغة ، وقد اشتهد تكبيره على من قال : إنها للتبويض وقال : إنه شيء لا يعرف في اللغة . وأجاب المصنف تبعاً للإمام ، بأن ما ذكره ابن جنى شهادة على النبي ، فلا تقبل وهو جيد عن سبيل الإنساف إذا واصل في فن إلى نهاياته وبالبلغ فيه إلى أقصى غاياته يقبل فوله فيه تقياً وإثباتاً ، وقد وافق ابن جنى على ذلك صاحب البسيط فقال : لم يذكر أحد من الحويين أن الباء للتبويض .

وقال بعضهم : لو كانت التبويض لقلت : زيد بالقوم ، تريد من القوم ، وقبضت بالبراهم أي منها ، ثم إن المصنف تبعاً للإمام أيضاً شهد على النبي في مسألة « في » حيث قال : ولم يثبت بجيها للسيبة فليست شهادتهما في لغة العرب على النبي أولى بالقبول من شهادة أبي الفتح ابن جنى ، وصاحب البسيط ، معاذ الله أن يكون ذلك . نعم ، كان الطريق في الرد على ابن جنى أن يعرض عليه مواضع من كلامهم ، ورد ذلك فيها ، كما في قوله تعالى : (عينا يشرب بها المقربون) أي منها

وقال عمر بن أبي ربيعة :

فلثمت فاما أخذنا بقرونها شرب التريف يبرد ماء الحشرج (١)

وقال غيره :

شربت بماء الدرذين فأصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم (٢)

الدرضان: بضم الدال بعدها حاء مهملة ساكنة ، ثم راء مهملة مضمومة ، ثم صاد مهملة مفتوحة ، وهما ماءان يقال لأحدهما : وسبيح ، وللآخر الدررض ، وهما بما غلب فيه أحد القرنين على الآخر كالعمرين والعمرين . وقال الآخر :

(١) قائله : عمر بن أبي ربيعة ، وقيل لجميل بن معمر .

(لسان العرب مادة حشرج)

(٢) قائله : عنتر بن شداد . راجع (لسان العرب مادة « دررض »)

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى ليجع خضر لمن تشج
وقد ذكرنا أن الكوفيين والأصمى ، والقتي وابن ملك ذكروا ذلك .
قال : (السادسة : إنما الحصر لأن - إن - للإثبات وما لا في فيجب الجمع على
ما أمكن .

وقد قال الأعشى : وإنما العزة للكائر ، وقال الفرزدق :
وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى .

وعورض بقوله تعالى (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) قلنا
للراد الكاملون) .

تقييد الحكم بإنما مثل : إنما قام زيد هل يفيد حصر الأول في الثاني بمعنى أنها
تفيد إثبات الحكم في المحكوم عليه ونفيه عن غيره ، فيه مذهبان :
أحدهما : تقييد الحصر ، وبه قال القاضي وأبو إسحاق الشيرازي ، والغزالي
وعليه الإمام وأتباعه منهم صاحب الكتاب .

والثاني : لا بل تفيد تأكيد الإثبات واختاره الآمدي واحتج الأولون
بوجهين :

أحدهما : أن كلمة - أن - تقتضي الإثبات وما تقتضي النفي ، فعند تركيبها
يجب بقاء كل منهما على أصله ، لأن الأصل عدم التغيير ، وحينئذ يجب الجمع بينهما
بقدر الإمكان ، فلا بد من إثبات شيء ونفي آخر ، لامتناع اجتماع النفي والإثبات
على شيء واحد وحينئذ ، إما أن نقول : كلمة إن تقتضي ثبوت غير المذكور ،
وكلمة ما تقتضي نفي المذكور وهو باطل إجماعاً ، أو نقول : كلمة إن تقتضي ثبوت
المذكور ، وكلمة ما تقتضي نفي غير المذكور ، وهذا هو الحصر وهو المراد ، وقد
ضعف هذا الوجه بأن المعروف عند النحويين ، أن ما ليست نافية بل زائدة

كافة موطئة لدخول الفعل ، وذكر في إفادتها الحصر وجه آخر أسند إلى علي بن عيسى الربعي (١) وهو أن كلمة «أن» لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه ، ثم لما اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية لما ذكرنا فضاعف تأكيدها فتناسب أن تضمن معنى القصد لأن قصر الشيء على الشيء ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد ، ألا ترى إلى قولك : جاء زيد لا عمرو ، وكيف يكون جاء زيد إثباتاً للجيء صريحاً ، وقولك : لا عمرو إثباتاً ثانياً : لمجيئه ضمناً ، وهذا الوجه أشد من الأول ، إلا أن للعتراض عليه أن يقول : وجه مناسبة إضمار معنى القصر لائحة ، ولكن ذلك إنما يقال بعد ثبوت كونها للحصر ، والكلام فيه وبجهد هذه المناسبة لا يدل عليه .

الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الكتاب : أن العرب استعملتها في الحصر كقول الأعشى عبد الله بن الأعدور المازني الصحابي رضى الله عنه :

ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزة للكائر (٢)

(١) هو : علي بن عيسى بن الفرج بن صالح ، أبو الحسن الربعي ، عالم بالعربية أصله من سباز ، له مؤلفات في النحو منها : «كتاب البديع» - و «شرح مختصر الجرمي» ، و «شرح الإيضاح» ، لأبي علي الفارسي .
توفي ببغداد سنة ٤٢٠ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٢٤٣ . الأعلام ٥/١٢٤)

(٢) ما قاله الشارح عن قاتل هذا البيت ليس بصحيح ، فإن فائده هو :
الأعشى : ميمون بن قيس بن جندل بن سراحيل ، من الطبقة الأولى في الجامعة ،
وأحد أصحاب الملقات . أدرك الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولم يسلم .
توفي سنة ٧ هـ .

وهذا البيت من قصيدة له يهجو بها علقمة بن علاثة ، ويمدح عاصم بن الطميل .
مطلعها : شاقك من قتلة أطلالها بالشط فالوتر إلى حاجر
(الصبح المنير في شعر أبي بصير ، الأعلام ٣/١٠٩٠)

ولست بفتح التاء ضبطه الجوهري . وقال الفرزدق : وهو همام بن غالب
التابعي رحمه الله :

أنا الذائد الحاسي النمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي (١)

قوله : وعودض ، إشارة إلى حجة الخصم ، وهو قوله تعالى (إنما المؤمنون
الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) (٢) قالوا : فلما أفادت الحصر لكان من لا يحصل
له الوجع عند ذكر الله تعالى لا يكون مؤمناً ، وأجاب بأن المراد بالمؤمنين
الكاملون في الإيمان جمعاً بين الأدلة ، وعلى هذا يكون قد أفادت الحصر ، كما
هو المدعى .

واعلم أن الذي نقله شيخنا أبو حيان عن البصريين المذهب الثاني ، وكان
مصمماً عليه ، ويتغالي في الرد على من يقول : بإفادتها الحصر الذي اختاره والذي
أبقاه الله .

الأول : وله كلام مبسوط في المسألة اشتمد فيه تكبيره على الشيخ أبي حيان ،
وقال : إنه استمر على لجاح ، وأن اللبيب لا يقدر أن يدفع عن نفسه فهم أن (إنما ،
للحصر . ومن أحسن ما وقع له في الاستدلال ، على أنها للحصر قوله تعالى (وإن
تولوا فإنما عليك البلاغ) (٣) فقال هذه الآية تفيد أن (إنما ، للحصر ، فإنها لو
لم تكن للحصر لسكانت بمنزلة قولك : وإن تولوا فعليك البلاغ . وهو عليه
البلاغ تولوا أو لم يتولوا ، أو إنما الذي رتب على توليهم نفي غير البلاغ ليكون تسلية

(١) قائله : الفرزدق ، همام بن غالب بن صعصعة التميمي ، من شعراء
الطبقة الأولى للإسلاميين ، توفى بالبصرة سنة ١١٠ هـ .

(معجم الشعراء للربزباني ص ٤٦٥)

(٢) سورة الأنفال آية (٢)

(٣) سورة آل عمران آية (٢٠)

له ، ويعلم أن توليهم لا يضر .

قال : وهكذا أمثال هذه الآية مما يقطع الناظر بفهم الحصر منها كقوله : إنما
إلهكم الله ، إنما الله إله واحد ، إنما أنت منذر ، إنما أنت نذير ، إنما تعبدون من
دون الله أوثانا ، إنما مثل الحياة الدنيا ، إنما يأمركم بالسوء والفحشاء ، إنما البيع
مثل الربا ، إنما الحياة الدنيا لعب ولهو ، إنما أموالكم وأولادكم فتنة ، إنما السبيل
على الذين يستأذنونك وهم أغنياء ، إنما يستأذونك الذين لا يؤمنون ، إنما ذلكم
الشیطان يخوف أوليائه ، إنما الآيات عند الله ، وإنما أنا نذير مبين .

قال : فيكاد فهم الحصر من جميع هذه الآيات يسبق إلى القلب قبل السمع
لا يرتاب فيه ولا يتأري .

(قائدة) إذا قلنا : وإنما للحصر فهل ذلك للنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان :

والأول : هو قضية كلام من استدل على ذلك بالوجه المركب من العقل والنقل .
الذي تقدم ذكره ومنهم صاحب الكتاب والله أعلم .

الباب التاسع

في كيفية الاستدلال بالألفاظ

قال : (الفصل التاسع : في كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل ، الأولى : لا يخاطبنا الله بالمهمل لأنه هذيان . احتجت الحشوية بأوائل السور . قلنا : أسماء ، وبأن الوقف على قوله : وما يعلم تأياله إلا الله ، واجب ، وإلا يتخصص المحطوف بالحال ، قلنا : يجوز حيث لا لبس مثل : ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة ، وبقوله تعالى : (كأنه رؤوس) قلنا : مثل في الاستقبح) .

هذا الفصل معقود لبيان كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى ، وخطاب رسوله ﷺ على الأحكام ، وفيه مسائل : الأولى والثانية : منها يجريان مجرى المبادئ للقصود ، أما الأولى فنقول : لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل . أي بما ليس له معنى ، لأنه نقص والتنص محال على الله تعالى ، هذا كلام للمصنف .

وأما الإمام ففي عبارته قلن ، وذلك أنه قال : لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ، ولا يعنى به شيئاً ، والخلاف فيه مع الحشوية لنا وجهان :

أددهما : أن التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان ، وهو نقص والنقص محال على الله تعالى .

والثاني : أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً ، وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه انتهى .

ووجه الثاني ، أن أول كلامه يدل على أن الخلاف في جواز التكلم بشيء - لا يعنى به شيئاً ، وإن كان ذلك الذي تكلم به له معنى يفهم منه ، وثانيه وثالثه ، وهما دليلان يدلان على أن الخلاف في جواز التكلم بما لا يفيد شيئاً . وعبارة المصنف توافق ما أدته عبارة الإمام ثانياً وثالثاً ، لا ما اقتضته أولاً ، وبها صرح الآمدي إذ قال لا يتصور اشتغال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلاً ، وقد

عرفت أن الخلاف في المسألة مع الحشوية وهم طائفة ضلوا عن سواء السبيل ، وعيبت أبا صرهم يمجرون آيات الصفات على ظاهرها ، ويعتقدون أنه المراد ، سمو بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصرى رحمه الله تعالى فوجدهم يتكلمون كلاماً سافطاً فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة ، وقيل : سمو بذلك لأن منهم المجسمة أو هم هم والجسم محشو ، فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين إذ النسبة إلى الحشو ، وقيل المراد بالحشوية الطائفة الذين لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعدد إجراؤها على ظاهرها ، بل يؤمنون بما أراد الله مع جزمهم المعتقد بأن الظاهر غير مراد ، ولكنهم يفوضون التأويل إلى الله سبحانه وتعالى ، وعلى هذا فإطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لعدم مناسبتة لمعتقدهم (١) ولأن ذلك مذهب طوائف السلف من أهل السنة رضى الله عنهم .

إذا عرفت ذلك فقد استدل المصنف على امتناع ذلك بأنه هنيان .

قال الجاريردى شارح الكتاب : وهو مصادرة على المطلوب ، لأن الهنيان هو اللفظ المركب المهمل وهو الذى ادعى امتناعه ، وهذا اعتراض منقح ، ولكن المصنف أخذ هذا الدليل من الإمام ، والإمام إنما استدل به على ما صدر به المسألة من قوله لا يتكلم الله بشيء ، ولا يعنى به شيئاً ، وقد بينا أن هذه الدعوى في الحقيقة غير دعوى المصنف فليس استدلال الإمام بكونه هنياناً مصادرة على المطلوب ، نعم هو ضعيف من جهة أنه قد يقال : لا نسلم أن الكلام المقيد بالوضع الذى فاه به الناطق إذا لم يعن به شيئاً هنيان ، وإنما يكون هنياناً إذا لم يكن له مدلول في نفسه ، وقد يقال إن قصد المتكلم بالكلام معناه شرط في كونه كلاماً مفيداً وقد سبق البحث في هذا .

واحتجت الحشوية على ما ذهبوا إليه بثلاثة أوجه :

الاول : زعموا أنه ورد في القرآن في قوله تعالى : (الم المص كهيعص طه حم) وأنما لها ، فإننا لا نفهم لها معنى ، والجواب : أن أقوال أئمة التفسير في ذلك كثيرة

(١) راجع في ذلك : (الإرشاد ص ٢٩ - ١٢٨) .

مشهورة ، قال الإمام : والحق أنها أسماء للسور وتبعه المصنف وهو ما عليه جماعة من المفسرين .

الثاني : قوله تعالى : (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) (١) وجه الاحتجاج أن الوقف على قوله إلا الله واجب ، وحيث أن الراسخون مبتدأ ، ويقولون خبر عنه ، والدليل على أنه يجب الوقف على ذلك أنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه ، وحيث يتعين أن يكون قوله تعالى : يقولون ، جملة حالية ، والمعنى قائلين . وإذا كانت حالية ، فإما أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه ، أو من المعطوف فقط ، والأول : باطل ، لا متناع أن يقول الله تعالى : آمنا به ، والثاني : خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات ، وإذا اتفق هذا تعين ما ادعيناه من وجوب الوقف على قوله : إلا الله ، وإذا وجب الوقف على ذلك لزم أنه تكلم بما لا يعلم تأويله إلا هو وهو المدعى .

واعلم أن هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف ، لأنه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا يفهمه ، ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً ، ثم إن هذا أعنى كون القرآن يشتمل على ما لا يقدر على فهمه بما لا ينازع فيه ، فالتاس في كتاب الله تعالى على مراتب ودرجات بحسب تفاوتهم في الأفهام والتضلع من العلوم ، فرب مكان يشترك في فهمه الخاص والعام ، وآخر لا يفهمه إلا الراسخون ، ويتفاوت العلماء إلى ما لا نهاية له ، على حسب استعدادهم وأقدارهم ، إلى أن يصل الأمر إلى ما لا يفهمه أحد غير النبي صلى الله عليه وسلم ، الذي وقع معه الخطاب ، فهو يفهم ما خوطب به ، لا يخفى عليه منه خافية .

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بأنه إنما يتمتع تخصيص المعطوف بالحال ، إذا لم تقم قرينة تدل عليه .

وأما عند قيام القرينة الدافعة للبس فلا يتمتع حيثئذ ذلك قوله : (ووهبنا له

(١) سورة آل عمران (آية ٧) .

إسحق ويعقوب نافلة) (١) فإن نافلة حال من يعقوب فقط ، لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك ، إذ العقل قاض بأنه سبحانه وتعالى لا يقول آمنا به .

الثالث : قوله تعالى (طلعها كأنه رءوس الشياطين) (٢) فإن العرب لاتعلم ماهي رؤوس الشياطين ، . وأجاب بأنها لانلم أنه مهمل وإنما هو مثل كانت العرب العرباء تشمل به في الاستباح ، وهو مقيد بهذا الاعتبار .

قال : (الثانية : لايعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل . قالت المرحطة : يفيد إحجاما .

قلنا : فيرفع الوثوق عن قوله تعالى) .

قد يريد الله بكلامه خلاف ظاهره إذا كانت هناك قرينة يحصل بها البيان ، ولا يمكن أن يعنى لكلامه خلاف ظاهره من غير بيان . والخلاف في المسألة مع المرجحة قوم جوزوا ذلك وقالوا :

المراد بظواهر الآيات والأخبار الدالة على عقاب الفاسقين ووعيد العصاة . والمذنبين الترهيب فقط كيلا يحتل نظام العالم بناء على .متقدم أن المعصية لاتضر مع الإيمان ، كما أن الطاعة لاتنفع مع الكفر ، وإنما سموا مرجحة لأنهم يرجشون العمل - أى يؤخرونه ويسقطونه عن الاعتبار ، والإرجاء التأخير . قال الله تعالى :
(أرجه وأخاه) (٣)

وقد احتج المصنف بأن اللفظ بالنسبة إلى المعنى الذى لايفهم مهمل لعدم إفادته . له من غير بيان . وقد تبين أن الخطاب بالمهمل ممتنع .

وقالت المرجحة : لانلم أنه بالنسبة إليه مهمل ، إذ المهمل مالايفيد ، وهذا

(١) سورة الأنبياء آية (٧٢)

(٢) سورة الصافات (آية ٦٠)

(٣) سورة الأعراف آية (١١١) والشعراء آية (٣٦)

ليس كذلك ، لأنه يفيد الإحجام عن المعاصي والإقدام على الطاعة .

وأجاب بآما لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق من جميع أخبار الله تعالى ، وأخبار رسوله ﷺ لأنه لا خبر إلا ويحتمل أن يكون منه أمراً وراه الأفهام ، ومعلوم أن ذلك ظاهر الفساد .

قال : (الثالثة : الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي ، ثم العرفي ، ثم اللغوي ثم المجازي) .

هذه المسألة في بيان كيفية دلالة الخطاب على الحكم الشرعي ، وأقسامه لآلته عليه ، فالخطاب الدال على الحكم . إما أن يدل عليه بمنطوقه - أى بصيغته أو بمفهومه .

الحالة الأولى : أن يدل عليه بمنطوقه ، فإما أن يكون له مسمى شرعي ، أو لا .

الأول : يحمل على المسمى الشرعي ، ما لم يصرف عنه صارف ، لأن عرف الشارع يعرف المعاني الشرعية لا اللغوية ، ولأنه مبعوث لبيان الشرعيات ، وقيل إذا دار بين الشرعي واللغوي فهو يحمل لصلاحته لكل منهما .

وقال النزالي : إن ورد في الإثبات حمل على الشرعي كقوله ﷺ « إني إذن أصوم ، فإنه إذا حمل على الشرعي يدل على صحة الصوم بنيته من النهار ، وإن ورد في النهي كان مجملاً ، وذلك مثل نهيه ﷺ عن صوم يوم النحر ، فإنه لا يمكن حمله على الشرعي وإلا كان دالاً على صحته ، لأنه يستحيل النهي عما لا يتصور وقوعه .

وقال الآمدي : في الإثبات يحمل على الشرعي ، وفي النهي على اللغوي ، والصحيح الذي عليه الجمهور ما ذهب إليه المصنف ، وقول النزالي والآمدي : إن النهي مستلزم للصحة غير صحيح .

والثاني : وهو الذي ليس له مسمى شرعي إما أن يكون له مسمى عرفي أو لا

والاول : يحمل على العرفي إن علم اطراد ذلك العرف في زمن ورود الخطاب لأن الظاهر من حال الخطاب أن يكون مما يتبادر إلى أذهان المخاطبين .

والثاني : يحمل على اللغوي الحقيقي لتعيينه حينئذ ؛ وكذا إذا كان له مسمى عرفي ، ولم يمكن حمله عليه لمسائح ، وإن لم يمكن حمله على اللغوي لقريته صارفة عنه فيتعين حينئذ حمله على المعنى المجازي ، ويكون الترتيب المذكور في الحقائق جارياً في مجازاتها .

واعلم أن من القواعد المشتهرة على السنة الفقهاء أن ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف . قال والدي في شرح المذهب : وليس مخالفاً لما يقوله الأصوليون ، من أن لفظ الشارع يحمل على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي .

قال : والجمع بين الكلامين أن مراد الأصوليين إذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة قدمنا العرف . ومراد الفقهاء إذا لم يعرف حده في اللغة ، فإننا نرجع فيه إلى العرف ولهذا قالوا : كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا : ليس له معنى . فالمراد أن معناه في اللغة لم يتصوا على حده بما يبينه فيستدل بالعرف عليه .

(قاعدة) تنزيل اللفظ على المعنى الشرعي قبل العرفي في مسائل :

منها : لو حلف لا يبيع الخمر أو المستولدة ، فإن أراد أنه لا يتلفظ بلفظ العقد مضافاً إليها ، فإذا باعه حنث ، وإن أطلق لم يحنث ، لأن البيع الشرعي لا يتصور فيها ، وفيه وجه أنه يحنث ، قال به الزني ، قال الرافعي هنا : وسيأتي خلاف في أنه هل يتعين حمل لفظ العبادات كالصوم والسلاة على الصحيح منها ، وهذا الخلاف الذي وعد بذكره لم أره حكاه بعد ، ولا خلاف أنه لو حلف لا يبيع حنث بالعماسد لأنه منعقد يجب المضي فيه كالصحيح .

ومنها : لو حلف لا يركب دابة عسب زيد لا يحنث بالدابة المجمولة باسمه إلا أن يريد . فإن ماكه السيد دابة فالصحيح أنه يتخرج على أنه هل يملك . وقال ابن كعب :

لا بحث . وإن قلنا : بملك لأن ملكة ناقص السيد متمكن من إزالته . وأما الرجوع إلى العرف فني مسائل تخرج عن حد الحصر ، وقد أتينا في كتابنا الأشباه والنظائر منها بالعدد الكبير .

قال : (أو بمفهومه وهو : إما أن يلزم عن مفرد لوقف عليه عقلاً أو شرعاً مثل : ارم واعتق عبدك عنى ويسمى اقتضاء أو مركب موافق وهو نحو الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب ، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنباً أو مخالف كلزوم نبي الحكم عما عدا المذكور ويسمى ذلك دليل الخطاب) .

الحالة الثانية : أن يدل الخطاب على الحكم بمفهومه ، فيما أن يكون مادل عليه بالمفهوم لازماً عن مفرد أو عن مركب واللازم عن المفرد قد يكون مقتضى لكونه لازماً هو العقل ، وقد يكون الشرع ، واللازم عن المركب قد يكون موافقاً للسنطوق فيما اقتضاء من الحكم ، وقد يكون مخالفاً . فهذه أقسام :

الأول : اللازم عن المفرد الذى اقتضى العقل كونه لازماً عن المفرد ، بأن يكون شرطاً للبنى المدلول عليه بالمطابقة ، مثل قولك : ارم ، فإنه يدل بمفهومه على لزوم تحصيل القوس والمرى ، لتوقف الرى التى هو مفرد عليهما عقلاً . إذ يحيل العقل الرى بدونهما .

الثانى : اللازم عن المفرد باقتضاء الشرع كونه لازماً كقولك لمالك العبد : اعتق عبدك عنى فإنه يدل على استدعاء تملك العبد إياه ، لأن العتق شرعاً لا يكون إلا فى مملوك .

وهذان القسمان اللذان عن المفرد يسميان فى اصطلاح الأصوليين بدلالة الاقتضاء ، وإليه أشار بقوله ويسمى اقتضاء .

ومن الأصوليين : من جعل دلالة اللفظ على مقدر يتوقف عليه صدق الكلام داخلاً فى قسم الاقتضاء أيضاً ، كدلالة قوله صلى الله عليه وسلم : د رفع عن أمى

الخطأ والفساد (١) ، على رفع الإثم ، وعبارة الكتاب لاتتافى ذلك ولا تقتضيه ، لأنها لا تقتضى انحصار الاقتضاء في المذكور فيه .

نعم ، تقتضى أن يكون ذلك من قبيل ما دل عليه اللفظ بمنطوقه لأنه لم يعد في أقسام للمفهوم بل في المنطوق والغزالي على الاقتضاء بجملة أقسامه من المفهوم .

الثالث: اللزوم عن اللفظ المركب وهو موافق لمداول ذلك المركب في الحكم ويسمى نحو الخطاب لأن نحو الكلام ما يفهم منه قطعاً ، وهذا كذلك ، ويسمى أيضاً لحن الخطاب ، لأن لحن الكلام عبارة عن معناه ، ومنه قوله تعالى (ولتعرفنهم في لحن القول) (٢١) أى معناه وربما سماه الشافعى رضى الله عنه بالجلى ، واختلفوا في أن دلالة النص عليه ، هل هي لفظية ، أم قياسية ، والذي عليه الجمهور أنها قياسية . قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : وهو الصحيح ، لأن الشافعى سماه القياس الجلى .

وهذا الثالث : أعنى مفهوم الموافقة تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق ، كدلالة تحريم التأفيف من قوله تعالى (ولا تقل لها أف) على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى الذى هو أبلغ من التأفيف . وتارة يكون مساوياً له كدلالة جواز المباشرة من قوله تعالى (فالأن يأسروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) (٣) على جواز أن يصبح الرجل صائماً جنباً ، لأنه لو لم يحز ذلك لما جاز للصائم مد المباشرة إلى طلوع الفجر بل كان يجب قطعاً مقدار ما يسع فيه الغسل قبل طلوع الفجر ، وإنما ذكر المصنف مثالين ليعلم أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم ، كالمثال الأول ، وقد يكون مساوياً كالثاني : وهذا هو المختار .

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الطلاق ، باب « طلاق المسكره والناسى » ، (٦٥٩/١) بلفظ « لأن الله تجاوز عن أمي الخطأ والنسيان » وصححه ابن حبان والحاكم ، وقال : على شرط الشيخين .

- (سبل السلام ٢ / ١٧٦٤ ، ١٧٧٠)
- (٢) سورة محمد صلى الله عليه وسلم — (آية ٣٠) .
- (٣) سورة البقرة (آية ١٨٧) .

ومهم : من اشترط الأولوية في مفهوم الموافقة وهو قضية ما نقله إمام الحرمين عن كلام الشافعي رضى الله عنه في الرسالة حيث قال في البرهان : نحن نتردد معاني كلامه في الرسالة ، ثم قال : أما مفهوم الموافقة فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق الحكم في المنطوق من جهة الأولى . انتهى . وهو مقتضى كلام الشيخ أبي إسحاق في شرح اللمع وغيره ، وعليه جرى ابن الحاجب ، لكنه قال بعد ذلك في مفهوم المخالفة : شرطه ألا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ، فاضطرب كلامه .

الرابع اللازم عن المركب وهو مخالف للذلول المركب في الحكم وهذا هو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وهو أصناف ذكر المصنف منها أربعة : وذهب أبو حنيفة إلى نفس القول بمفهوم المخالفة مطلقاً ووافقه جمع من الأصوليين .

قال إمام الحرمين : وأما منكر الصيغ لما يتطرق إليها من تقابل الظنون فلا شك أنهم يتكرون المفهوم ، فإن تقابل الظنون فيه أوضح فهو بالتوفيق أولى وشيخنا أبو الحسن مقدم الموافقة وقد فعل النقلة عنه رد الصيغة والمفهوم ، وفي كلامه ما يدل على المفهوم والقول به ، فإن تعلق في مسألة الرؤية بقوله تعالى : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (١) وقال لما ذكر الحجاب في إذلال الأشقياء أشعر ذلك بنقيضه في السعداء ، وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكرى الصيغ على ما اعتقده معظم النقلة ، ولكنه قال في مفاوضاته مع أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ وآل سر مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما ينبغي القطع فيه ، ولا نرى له المنع من العمل بقضايا الظواهر في مظان الظنون ، وقد باح القاضي رضى الله عنه بمجحد الصيغ وصرح بتق المفهوم .

قال : (الرابعة : تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره ، وإلا لما جاز القياس خلافاً لأبي بكر الدقاق) .

هذه المسألة في مفهوم الاسم ومفهوم الصفة اللذين هما من جملة أصناف دليل

(١) سورة المطففين (آية ١٥) .

الخطاب ، أما مفهوم الاسم فنقول : تقييد الحكم أو الخبر بالاسم علماً كان أو اسم جنس مثل قولك : قام زيد ، أو قام الناس ، لا يدل على نفي الحكم عما عداه خلافاً لأبي بكر الدقاق والخابطة ، وقد سفه علماء الأصول الدقاق ، ومن قال بمقالته ، وقالوا : هذا خروج عن حكم اللسان وانسلاخ عن مفاوصات الكلام فإن من قال رأيت زيدا لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعاً ،

قال إمام الحرمين : وعندى أن المبالغة في الرد عايبه . عرف ، لأنه لا يظن بذية العقل الذي لا ينحرف كلامه عن سنن الصواب أن يختص بالذكر ملتياً من غير غرض ، وحاصل ما اختاره إمام الحرمين أن التخصيص يتضمن غرضاً مبهماً ، ولا يتعين انتفاء غير المذكور ، ثم قال : وأنا أقول وراي ذلك : لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص نفي ما عدى المسمى بلبته ، فإن الإنسان لا يقول : رأيت زيدا وهو يريد الإشعار بأنه لم ير غيره ، فإن هو أراد ذلك قال : إنما رأيت زيدا أو ما رأيت إلا زيدا هذا كلامه ، وحكى ابن برهان في كتابه في أثناء المسألة مذهباً ثالثاً عن بعض علمائنا وهو الفرقة بين أسماء الأنواع وأسماء الأشخاص . فقال : إن تخصص اسم النوع بالذكر دل على نفي الحكم عن غيره ، ومثل له ابن برهان بما إذا قال في السود من الغنم زكاة ، وإن تخصص اسم الشخص ، مثل : قام زيد فلا يدل ، ثم قال ابن برهان : وهذا ليس بصحيح ، لأن أسماء الأنواع نازلة في الدلالة منزلة أسماء الأشخاص ، إلا أن مدلول أسماء الأنواع أكثر ، وهما في الدلالة متساويان ، إذا عرفت هذا فقد استدل في الكتاب على مذهب الجمهور بأن تعليق الحكم على الاسم لو دل على نفيه عن غيره لما جاز القياس ، واللازم بالحل وبيان الملازمة أنه لو دل لسكان الدليل الدال على ثبوت الحكم في الأصل المنيس عايبه كالنص الدال على أن البر ربوى مثالا ، وإلا على نفي الحكم عن الفرع المقيس كالأرز في مثالا ، والنرض أن القياس قاض بالخافه . فني عمل بالمفهوم بطل القياس ، وقد ضعف هذا الدليل بأن التعارض بين مفهوم اللقب والقياس غير متصور ، لأن من شرط القياس مساواة الفرع للأصل ، وشرط مفهوم المخالفة ألا يكون المسكوت عنه أولى ولا مساوياً فلا مفهوم إذ أمع المساواة ولا قياس مع عدم المساواة ، وأبدى والدى رحمه الله في تضعيفه وجهاً أحسن من هذا لا مزيد على بلاغته ، فقال : للدقاق أن يقول : المفهوم يدل على الإباحة فيما عدا البر والقياس

إنما يدل على التحريم فيما شارك البر في المعنى ، كالأرز والخص دون ما لم يشاركه من الرصاص والنحاس وغيرهما ، فغاية ما يفعل القياس حيثئذ أن يخصص المفهوم ولا بدع في تخصيص المفهوم بالقياس ، بل ولا في تخصيص المنطوق .

(فائدة) في كتاب الأستاذ أبي إسحاق في أصول الفقه أن شيخه ابن الدقاق هذا ادعى في بعض مجالس النظر ببعثاد صحة ما قاله من مفهوم اللقب فالزم وجوب الصلاة ، فإن الباري تعالى أوجب الصلاة فهل له دليل يدل على نفي وجوب الزكاة والصوم وغيرهما ، قال فبان له غلظه وتوقف فيه .

قال : (ويأحدى صفى الذات مثل ؛ في سائمة الغنم زكاة يدل ما لم يتأخر للتخصيص فائدة أخرى ، خلافاً لأبي حنيفة وابن مريج والقاضى وإمام الحرمين والتزالي) .

هذا مفهوم الصفة وهو مقدم المفاهيم ورأسها ، وقد قال إمام الحرمين : ولو عبر معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لسكان ذلك متقدما فإن المحدود والمحدود موصوفان بعددهما وحدهما ، وكذا سائر المفاهيم ، وقول المصنف : ويأحدى ، هو معطوف على قوله تعليق الحكم بالاسم ، أى وتعليق الحكم بإحدى صفى الذات أو أحد أوصافها يدل على نفي الحكم عن الصفة الأخرى ، مثال مفهوم الصفة قوله صلى الله عليه وسلم : د في سائمة الغنم زكاة ، (١) وهو حديث معناه ثابت في الصحيح فإن الغنم ذات والسوم والعلف وصفان يتورانها وقد علّق الحكم بأحدهما ، وهو السوم وكذلك قوله تعالى : (ومن لم يستطع منكم علواً أن ينكح المحصنات للمؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) (٢) وقد اختلفوا في هذا المفهوم فذهب الجمهور وكبيرهم الشافعى وأبو الحسن وأبو عبيدة معمر بن المثنى وجمع كثير

(١) رواه البخارى بمعناه في كتاب أبي بكر الصديق في كتاب الزكاة ، باب زكاة الغنم (٢ / ١٤٦) ولفظه د في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة .

كما رواه أبو داود - كتاب الزكاة ، باب في زكاة السائمة ، (١ / ٢٥٨)

(٢) سورة النساء آية (٢٥) .

من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يدل على التني واختاره المصنف ، ثم اختلاف هؤلاء في أنه هل يدل على نفي الحكم عما عداه مطلقاً سواء كان من جنس الميث فيه أم لم يكن أو يختص بما إذا كان من جنسه مثاله إذا قلنا في الغنم السائمة زكاة هل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً سواء كانت معلوفة الغنم أم الإبل والبقرة ، أو يختص بالتني عن معلوفة الغنم ، وهذا الخلاف حكاه الشيخ أبو حامد في كتابه في أصول الفقه عن أصحابنا ، وقال : الصحيح تخصيصه بالتني عن معلوفة الغنم فحسب ، وذهب أبو حنيفة والفاضل وأبو بكر وأبو العباس بن سريج لإمام أصحابنا والفعال الشاشي والغزالي وجماعة إلى أنه لا يدل واختاره الآسدي وفرق أبو عبد الله البصري فقال بالمفهوم في الخطاب الوارد لبيان الجمل كقول عليه السلام : « زكوا عن سائمة الغنم » فإنه ورد بياناً لقوله تعالى : (وآتوا الزكاة) والوارد للتعليم كقول عليه السلام : « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ، (١) الحديث والوارد فيما اتفق عنه الصفة إذا كان داخلاً تحت المصنف بها نحو الحكم بالشاهدين والشاهد الواحد ، فإن الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين ، وفرق لإمام الحرمين بين الوصف المناسب وغير المناسب فقال بمفهوم الأول دونه .

الثاني : وقد اطلعه في الكتاب تبعاً للإمام النقل عنه في إنكار مفهوم الصفة

وليس بجيد .

وقال الإمام : إنه لا يدل على التني بحسب وضع اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام . هذا تحرير الخلاف في المسألة . وأما محل النزاع فهو كما أشار إليه المصنف بقوله ما لم يظهر ، أي إنما يدل عن الثمانيين به إذا لم يظهر لتعليق الحكم بالصفة المذكورة فأداة أخرى مغايرة لنفي الحكم عما عداها ككونه جواباً عن سؤال سائل عن حكم إحدى الصفتين ، أو خارج مخرج الغالب أو غير ذلك ، مثل قوله : (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) فإن قوله من دون المؤمنين لا مفهوم له ، لأن النهي عن موالاة الكافرين عام فيمن والى المؤمنين ومن لم يوالهم ، وإنما معنى قوله من دون المؤمنين أن لكم في موالاة المؤمنين مندوحة

(١) رواه أحمد وأبو داود والنسائي ، ولفظ ابن ماجه : « والمبيع قائم بعينه ،

وفي رواية لأحمد « والسلعة كما هي ،

(المتفق من أحاديث الأحكام لابن تيمية ص ٤٥٧ ، ٤٥٨)

عن موالاته الكافرين فلا تؤثرهم عليهم . ففي هذه الاشياء لا يدل على نفي الحكم عما عدا الصفة المذكورة كما نقله المتأخرون من الأصوليين وقد نازع إمام الحرمين فيما إذا خرج مخرج الغالب بعد أن نزل عن الشافعي ما قلناه من أنه لا مفهوم حينئذ . وأطال الكلام فيه ، والشيخ عز الدين بن عبد السلام قال : القاعدة تقتضي العكس ، وهو أن الوصف إذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم بخلاف ما إذا لم يكن غالباً ، وذلك لأن الوصف الغالب على الحقيقة يدل العادة على ثبوته لتلك الحقيقة ، فالتكلم يكتفي بدلالة العادة على ثبوته لها عن ذكر اسمه ، فإذا أتى بها مع أن العادة كافية فيها دل على أنه إنما أتى بها لتدل على سلب الحكم عما عداه لانهصار غرضه فيه ، وأما إذا لم يكن عادة فقد يقال : إن غرض التكلم بتلك الصفة أن يفهم السامع أن هذه الصفة ثابتة لهذه الحقيقة .

وقد أجاب القرآني عن هذا بأن الوصف إذا كان غالباً لازماً لتلك الحقيقة في الذهن بسبب الشهرة والعابية فذكره إياه مع الحقيقة عند الحكم عليها لعله لحضوره في ذهنه لا لتخصيص الحكم به ، وأما إذا لم يكن غالباً فالظاهر أنه لا يذكر مع الحقيقة إلا لتقييد الحكم به لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن حينئذ ، فاستحضاره معه واستجلابه لذكره عند الحقيقة عند الحكم ، إنما يكون لفائدة ، والغرض عدم ظهور فائدة أخرى فيتعين التخصيص ، وهذا الجواب صحيح .

فإن قلت : هذا لا يتضح بالنسبة إلى كلام الله تعالى لعله بالغالب وغير الغالب على حد سواء .

قلت : هذا السؤال أورده الشيخ صدر الدين بن المرحل في كتابه الأشباه والنظائر ، وقد ذكر اختلاف الأصوليين في أن العام هل يشمل الصورة النادرة فقال : هذا الخلاف لا يبين لي حرمانه في كلام الله تعالى ، لأنه لا يخفى عليه خافية فهو يعلم ذلك النادر وقال : وإنما يتبين لي دخوله في كلام الآدميين وقد أوجب عنه في كتابي الأشباه والنظائر بما لو عرض على ذوي التحقيق لتلقوه بالقبول .

فقلت : الخلاف جار في كلام الله تعالى لا للمعنى الذي ذكره ابن المرحل ، بل لأن كلام الله تعالى منزل على لسان العرب وقانونهم وأسلوبهم ، فإذا جاء فيه لفظ عام تحت صورة نادرة ، وعادة العرب إذا أطلقت ذلك اللفظ لا تمر تلك الصورة بياها يقول : هذه الصورة ليست داخله في مراد الله تعالى من هذا اللفظ ، وإن كان علماً بها ، لأن هذا اللفظ يطلق عند العرب ولا يراد هذه الصورة ، كما يجيء في القرآن ألقاظ

كبيرة يستحيل وقوع معانيها من الله تعالى ، كالترجي والتمنى وألفاظ التشكيك وكل ذلك متفق في جانبه تعالى ، وإنما تجيء ليكون القرآن على أسلوب كلام العرب .

قال : (لنا أنه المتبادر من قوله عليه السلام ومطل الغنى ظلم ، ومن قولهم الميت اليهودي لا يبصر ، وإن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة ، وتخصيص الحكم فائدة وغيرها متفق بالأصل فيتعين ، وإن الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه ، والأصل يبنى على آخرة فينتج باتتمائها قيل لولد لولد إما مطابقة أو التزاماً . قلنا : دل التزاماً لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي ، قيل : ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك . قلنا : غير المدعى) .

استدل على أن مفهوم التسفة حجة بثلاثة أوجه :

الأول : أنه يتبادر إلى الفهم حيث كان ، كما أن من سمع ما رواه البخاري ومسلم من قوله صلى الله عليه وسلم : « مطل الغنى ظلم » (١) فهم أن مطل من ليس بغنى ليس ظلاً ، وقد فهم ذلك من الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة ، وكذلك الشافعي ، وهو إمام اللغة وابن مجدتها ، والتمسك بقول الشافعي وأبي عبيدة أولى من التمسك بقول أعرابي جلف ، وكذلك أهل العرف يتبادر إلى فهمهم من قول الناقل الميت اليهودي لا يبصر أن الميت الذي ليس هو يهودي يبصر ، بدليل أنهم يسخرون من هذا السلام ، ويضحكون منه ، وإنما ذكر المصنف هذين المثالين ليعين أن المتبادر إلى الفهم في الأول عند أهل اللغة ، وبني الثاني : عند أهل العرف فيجتمع التبادر من الجهتين ، وهذا من محاسنه .

وقد اعترض إمام الحرمين على التمسك بفهم الشافعي وأبي عبيدة فقال : هذا المسلك

(١) رواه البخاري في كتاب الحوالات ، د باب في الحوالة ، (١٢٣ / ٣) .
ومسلم (٢٤ / ٥) د باب تحريم مطل الغنى وصحة الحوالة ، وأبو داود - كتاب البيوع ، د باب في المطل ، (٢٢٢ ، ٢) كما رواه الترمذي ، تحفة الأحوذى (٥٣٥ / ٤)
والنسائي (٢٧٨ / ٧) كتاب البيوع ، د باب مطل الغنى ، .

فيه نظر ، فإن الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط وهم في مسالكهم
في محل النزاع مطالبون بالدليل ، والأعرابي الجلف منطقته طبعه ويقع التمسك
بمذلوله ومثوره .

الوجه الثاني : أن ظاهر تخصيص الحكم بالصفة يستدعي فائدة صرناً للكلام
عن اللغو وتلك الفائدة ليست إلا نفي الحكم عما عداه لأن غيرها متب بأصل
فتعين هي ، ولأن الكلام فيها إذا لم يظهر للتخصيص ، فالذكر فائدة أخرى .

فإن قلت : هذا يلزمكم في مفهوم اللقب .

قلت : اللقب له فائدة تصحيح الكلام ، إذ الكلام بدونه غير مفيد
بخلاف الصفة .

الثالث : أن الحكم المرتب على الخطاب المقيد بالصفة معلول تلك الصفة كما
ستعرفه إن شاء الله تعالى في كتاب الفياس من أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر
بالعلية ، والأصل عدم علة أخرى ، لانا إن جوزنا التعليل بعلمين فلا شك أن
الأصل عدمه ، وإذا لم يكن له علة غير الوصف لزم انتفاء الحكم فيما اتفق عنه
الوصف ، لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول .

قال : قيل : إن احتج الخصم بوجهين :

أحدهما : أنه لو دل تخصيص الحكم بإحدى الصفتين على نفيه عما عداها لدل
عليه إما بالمطابقة أو بالالتزام ضرورة انحصار الدلالة فيهما ، فإن المراد بدلالة
الالتزام هنا دلالة اللفظ على لازم مسماه ، واللازم أعم من الجزء والوصف يشتمل
دلالة التضمن ، لسكنه لا يدل بالمطابقة لأن ثبوت الحكم في إحدى الصفتين ليس
عين ثبوته في الأخرى ، لأن قوله : زكوا عن التعم السائمة ، غير موضوع لنفي
الزكاة عن المعلوفة ، فالدال على أحدهما بالمطابقة لا يدل على الآخرها ، وإنما قلنا :
إنه لا يدل بالالتزام ، لأنه إن كان التضمن فواضح لأن نفي الحكم عما عدا
المذكور ليس جزءاً لثبوته في المذكور ، وإن كان الالتزام المعرف في تقسيم
الألفاظ فلأن شرطه سبق الذم من المسمى إليه ، والسامع قد يتصور وجوب

الزكاة في السائمة ، ويفغل في تلك الحالة عن استحضار الحكم على المعلوفة بنق أو إثبات ، بل قد يفغل عن تصور المعلوفة .

وأجاب في الكتاب بأنه يدل عليه بالالتزام لما ثبت من أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، وأن الأصل عدم علة أخرى ، فانتفاء الحكم عما عدا تلك الصفة من لوازم ثبوته لما لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي ، فالدال على ثبوت الحكم للصفة المتخصصة بالذكر مطابقة يدل على نفيه عما عداها التزاما . قوله المساوي أراد به ألا يكون له علة أخرى احترازا عما يكون له علة أخرى كالحرارة ، فإنها معلولة للنار وللشمس فلو كانت له علة أخرى لم يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته بالعلة الأخرى ، هذا تقرير الجواب . وناقض أن يقول : إنما يتأني هذا عند من لا يشترط في دلالة الالتزام اللزوم البين ويسكتي باللازم الخارجي سواء كان لزومه بواسطة أم بغير واسطة .

الوجه الثاني : أنه لو دل لما كان حكم المنطوق به ثابتا مع عدم الصفة ، لكنه ثابت كما في قوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) (١) فإن قتل الأولاد محرم في الحالتين .

وأجاب بأن هذا غير المدعى ، لأننا لم ندع أن مفهوم الصفة حجة إلا فيما إذا لم يظهر له فائدة أخرى كما تقدم ، وهنا قد ظهرت له فائدة وهي خروج مخرج الغالب لأن غالب أحوالهم أنهم لا يقتلون أولادهم إلا عند خشية الفقر .

هذا جواب المصنف . والحق أن هذا ليس بما نحن فيه ، لأن دلالة على حرمة القتل عند انتفاء خشية الإملاق من باب الأولى فهو من غوى الخطاب لا من دليله .

فإن ذات : دب أن هذه الآية لا تدل لما ذكرناه ، ولكن آية أخرى مؤيدة له وهي قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شقيع يطاع) (٢) فلو كان مفهوم الصفة حجة لازمة أقول بأن لهم شقيعا لا يطاع .

(١) سورة الإمراء آية (٣١)

(٢) سورة ظافر آية (١٨)

قلت: هذه الصفة لما فائدة أخرى غير التخصيص، فلا يكون من محل النزاع .
وقد ذكر والدي أيدى الله تعالى في تفسير هذه الآية ست فوائد لهذه الصفة .

أحداها : أنها الذي يتشوق إليه نفوس من يقصد أن يشفع فيه فكان التصريح
بنفيها نفياً قطعاً لأطباع الظالمين ومظالمهم ، ليقطعوا إياهم، لأن من كان متشوقاً
إلى شيء فصرح له بأنه لا يبلغه كان أنسكى له من أن يدل عليه بلفظ عام شامل له .
أو مستلزم إياه فلم يقصد بهذه الصفة التخصيص وإنما قصد ما ذكرناه .

الثانية : أن من الشفعاء من لا يقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلاً ، ومنهم
مقبول الشفاعة، وهو المقصود فنص عليه تحميها لمن قصد نفيه، وهي صفة مخصصة
وقم هذا الفرض على ما يقتضيه مفهوم الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على
عدمه ، وهذه الفائدة مغايرة للأولى ، لأن هذه في آحاد الشفعاء ، وتلك في
صفة شفاعتهم .

الثالثة : ما يدل عليه مادة يطاع ، والغالب في الشفاعة استعمال لفظ القبول
والنفع وما أشبهها ، أما الطاعة فإنما تقال في الأمر فكان ذكرها ههنا لتسكته بديعة
وهي أنه لما ذكر الظالمين ، وشأن الظالمين في الدنيا القوة ، والمتكلم لهم بمنزلة من
يأمر فيطاع نفى عنهم ذلك في الآخرة تبكيها وحسرة ، فإن النفس إذا ذكرت
ما كان عليه وزال عنها وخوطبت به كان أشد عليها .

الرابعة : أنه إشارة إلى هول ذلك اليوم العصيب وأن شدة بلغت مبلغاً لا يتفح
فيه إلا شفع له قوة ورتبه أن يطاع لو وجد ، وهو لا يوجد ، وهذه قريبة من
التي قبلها إلا أنها بحسب الحاضر ، وتلك بحسب الماضي .

الخامسة : التنبية على ما فضل الشفيع لأجله كقول المغلوب الذي ليس عنده
أحد : ما عندي أحد ينصرني ، تنبيهاً على أن مقصوده النصر .

السادسة : فائدة ذكرها الرخشمري وفهمها يتوقف على تحرير كلامه وفيه نظر
طويل ، وقد تكلم عليه الشيخ الإمام والذي أبلغ كلام وأحسنه ، ولولا خشية
التطويل والخروج عن مقصد الشرح لا ستوعبنا ذكره ، فإنه مما يشح به اللبيب
ويشط به ذر الذهن السليم .

(قاعدة) أصل وضع الصفة أن تجيء ، إما للتخصيص أو للتوضيح ، ويكثر مجيئها للتخصيص في التكرات والتوضيح في المعارف ، نحو: مرتت برجل عاقل ، وبزيد العالم . وقد تجيء لمجرد الثناء كصفات الله تعالى ، أو لمجرد الذم نحو : الشيطان الرجيم ، أو للتوكيد مثل : نفخة واحدة ، أو للتحنن مثل : زيد المسكين .

وهذه الأقسام لا مفهوم لها ، وقد يعبر عن التخصيص بالشرط عن التوضيح بالتعريف ، والمعنى واحد ، ولما احتتمل كون كل منهما مراداً وفع في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة أما كن اختلف فيها العلماء ، وفي الحكم المرتب عايبها لأجل اختلافهم فيها ، فن ذلك قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء) (١) فقولُه لا يقدر على شيء متردد بين أن يكون للتوضيح أو للتخصيص ، فإن كان الأول كان فيه دلالة للمذهب الشافعي رضي الله عنه ، أن العبد لا يملك شيئاً ، ويكون معنى الآية ، أن هذا شأن العبد ، كما في قوله مملوكاً قبل ذلك ، فإنه للتوضيح لا محالة ، وإن كان قوله (لا يقدر على شيء) للتخصيص كان فيه دلالة لمذهب مالك .

والقديم عندنا أن العبد يملك بالتدليك لأن معنى الآية أن العبد قد يملك وقد لا يملك ، والوصف خصص المثال بمن لا يملك شيئاً ولا يقدر عليه .

ومنها قوله ﷺ لصفوان بن أمية لما استعار منه : بل عارية مضمونة ، إن كان للتوضيح ، كان فيه دليل للمذهب الشافعي أن العارية مضمونة ، وأن هذا شأنها ، وإن كان للتخصيص كان مستنداً لأبي حنيفة في أنها غير مضمونة ما لم يشترط ،

ومنها : إذا قال لزوجته إذا تظاهرت من فلانة الأجنبية ، فأنت على كالمهر أمي ثم تزوجها فظاهر منها ، فهل يصير مظاهراً من الزوجة الأولى ؟ فيه وجهان :

أحدهما : أنه يصير مظاهراً ويكون لفظ الأجنبية للشرط وهو للتخصيص ، فكأنه علق ظهاره من الزوجة على ظهاره من تلك في حال كونها أجنبية وذلك تعليق على ما لا يكون ظهاراً شرعياً فلا يصح من الأولى .

ومنها إذا حلف لا يأكل من لحم هذا الجمل ، فصار كيشأ فأكاه ففيه خلاف
منهم من خرجه على هذه القاعدة ، ومنهم من خرجه على تغليب الإشارة والعبارة ،
ومن هنا ينعرج القول إلى مسائل الإشارة والعبارة .
وقد ذكرنا في كتابنا ، الأشياء والنظائر ، عند ذكر هذه القاعدة من مسائلها
ماتر به عين ناظره ، والله أعلم .

قال: (الخامسة: التخصيص بالشرط مثل: (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن)
فإنه بتقني المشروط بانتفائه . قيل تسمية إن حرف شرط اصطلاح. قلنا : الأصل
عدم النقل ، قيل يلزم ذلك لو لم يكن الشرط يدل. قلنا : حيثئذ يكون أحدهما ، وهو
غير المدعى . قيل: (ولا تنكروها فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) ليس كذلك
قلنا : لا نسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه) .

هذا مفهوم الشرط ، وهو أقوى من مفهوم الصفة ، ولذلك قال به بعض من
لا يقول بمفهوم الصفة ، كابن سريج ، وبالغ إمام الحرمين في الرد على منكرية .
وأما القرآني فإنه صمم على إنكاره فقال : الصحيح عندنا ما ذهب إليه القاضي
من إنكاره .

واعلم أن محل الخلاف في مفهوم الشرط فيما إذا قال : من جاءني أكرمه ،
وأماها من صنع الشرط نحو : متى ، وإذا أن هذه الصيغة الدالة بمنطوقها على إلزام
من يجيء ، هل هي دالة بمفهومها على عدم إكرام من لم يجيء ؟ هذا محل النزاع ، وكذلك
في مفهوم النفقة وغيره ، فالخلاف إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند
العدم لا على أصل العدم عند العدم ، فإن ذلك ثابت بالأصل قيل أن ينطق الناطق
بكلامه ، وكذا في سائر المفاهيم ، مثال مفهوم الشرط قوله تعالى (وإن كن أولات
حمل فأنفقوا عليهن) (١) دل بالمنطوق على وجوب النفقة على أولات الأحمال ، فهل
يدل بالمفهوم على العدم عند العدم حتى يستدل به على منع وجوب النفقة للمعتدة
الحائل ؟

والذي اختاره المصنف تبعاً للإمام والجمهور وهو مذهب الشافعي رضي الله

عنه ، أنه يدل ، ودليله أن النحويين قالوا : إن كلمة إن حرف شرط ، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط ، واعتراض الخصم على هذا على الدليل بثلاثة أوجه :

أحدها : أن تسمية إن حرف شرط من الاصطلاحات المجازية ، كتسميتهم الحركات المختصة بالرفع والجرح والتصب ، وإن لم تكن هذه الأسماء موجودة في أصل اللغة ، وأجاب بأن الأصل أن تكون تسميتهم له حرف شرط مطابقته للوضع اللغوي ، وألا يلزم النقل ، وهو خلاف الأصل ، وهذا الجواب ذكره الإمام وغيره ، وفي النفس منه شيء ، فإن المصنف لا يكارف في أن هذه الاصطلاحات حادثة بعد أصل الوضع ، ولكن سبيل الانفصال عن السؤال أن يقال : نحن إنما كلامنا في المعلق على شيء بأداة يفهم منها العرب ما يطلق عليه المصطلحون الشرط ، وهذا الذي يفهم من الشرط ليس مكسباً من تسميته شرطاً والحاصل أن المصطلح ، إنما هو للتسمية للمعنى السابق المفهوم عند العرب والخلاف في مفهوم الشرط ، إنما هو في ذلك للمعنى الذي كانت العرب إذا أطلقت أداة الشرط تفهمه ، هل هو الحصول عند الحصول ، والعدم عند العدم ، أو مجرد الحصول عند الحصول .

الاعتراض الثاني : أما لا نسلم أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط على الإطلاق ، وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن للشرط بدل يقوم مقامه أما إذا كان ذا بدل فلا يلزم ذلك كالوضوء فإنه شرط في الصلاة ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها لجواز أن توجد بالتييم ، وأجاب بأن المدعى أن الشرط يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وما ذكرتموه لا ينقض هذه الدعوى ، لأن النرض في الحالة التي ذكرتموها وهي الصلاة أحد الأمرين ، وأحد الأمرين لا ينتفي إلا بانتفائهما جميعاً ، وما لم ينتفيا لا ينتفي الشرط لأن مسمى أحدهما باق ، وهذا غير مدعانا إذ المدعى فيما هو شرط بعينه ، ويمكن أن يقال : وهذا غير مدعانا أي أن الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ، لأن الشرط والحالة هذه أحدهما ، ولم ينتف ولو انتفى لم تصح الصلاة ، وهذا أحسن من تقريره عن لفظة غير ، ونسخ للكتاب مختلفة لأن غيراً تصحف بعين .

الاعتراض الثالث : أنه لم لو كان مفهوم الشرط حجة لكان قوله تعالى :

(ولا تكثرها قياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) (١) دالا على أنهن إذا لم يردن التحصن يجوز إكراههن على البغاء ، وأجاب بأننا لا نسلم أنه ليس كذلك ، أي لا نسلم عدم انتفاء الحرمة عند عدم إرادة التحصن ، بل حرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصن منتفية لامتناع تصور الإكراه حيثئذ ، فإن الإكراه إنما يتصور على ما لا يريد الإنسان المكروه ، لأنه حمل الشخص على مقابل مراده ، فإذا لم يتصور الإكراه جاز أن يقول : ليس بجرام ، لأنه ليس بمتصور ، والحرمة فرع كونه متصوراً .

فإن قلت : ما فائدة قوله (إن أردن تحصناً) حيثئذ؟ قلت : لعل المراد التخصيص على قببح فعلهم ، والنداء بتشنيع أمرهم . واعلم أن الشرط قد يأتي ولا مفهوم له وهو فيما إذا ظهرت له فائدة غير تخصيص الحكم كما قلنا في مفهوم الصفة ، وكما في قوله : (إن أردن تحصناً) ، فإن له فائدة ، وهي ما أشرنا إليه وكما في قوله تعالى : (واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) ، وقول القائل لابنه أظنني إن كنت ابني ، والمراد التفضي على السبب الباعث للأمر به لا تقييد الحكم ، فكل هذا ليس من محل النزاع .

قال : (السادسة : التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص) .

اختلفوا في أن تعليق الحكم بعدد مخصوص هل يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً ؟ فذهب طوائف إلى أنه يدل وهو المنقول عن الشافعي مما نقله المارودي في باب بيع الطعام قبل أن يستوفي ، وإمام الحرمين والغزالي .

وقال آخرون : إنه لا يدل وهو رأى القاضي وإمام الحرمين ، وبه قطع المصنف ، وأما الإمام فاختار أن الحكم المقيّد بعدد إن كان معلول ذلك العدد ثبت في الزائد لوجوده فيه كما لو حرم جلد مائة أو حكم بأن القلتين يدفعان حكم النجاسة وإلا لم يلزم كما لو أوجب جلد مائة ، والناقص عن ذلك العدد إن كان داخلاً فيه ، وكان الحكم إيجابياً أو إباحتاً ثبت فيه كما لو أوجب أو أباح جلد مائة ، وإن كان تحريمياً

(١) سورة النور (آية ٢٣) .

فلا يلزم ، وإن لم يكن داخل فيه كالحكم بشهادة شاهد واحد ، فإنه لا يدخل في الحكم بشهادة شاهدين ، فالتحریم قد ثبت فيه بطريق الأولى ، والإيجاب والإباحة لا يلزمان .

قال : ثبت أن قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد أو نقص إلا بدليل منفصل . ومن حجج القائلين بهذا المتبهم أنه لما نزل قوله تعالى (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) (١) قال النبي ﷺ «والله لأزيدن على السبعين» فقد فهم سيد العرب العرباء من الآية حكم ما زاد على السبعين بخلافه .

ومن الناس من أجاب عن هذا بأن العدد كما لا يدل على نفي الحكم عما عداه لا يدل على إثباته بل هو مسكوت عنه ، ففعل النبي ﷺ قال ذلك رجاء للحصول الغفران لهم ، بناء على حكم الأصل إذ كان جواز المغفرة ثابتاً قبل نزول هذه الآية .

قال الغزالي : الأظهر أن الخبر غير صحيح ، لأنه ﷺ أعرف الخلق بمعاني الكلام ، ولنفتل السبعين ، إنما جرى مبالغة في اليأس وعلماً للطمع في الغفران فإن العرب تستعمله في ذلك كقول النائل : اشفع أو لا تشفع ، لو شفعت سبعين مرة لما أفاد .

وقول الغزالي إن الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح متلقى من إمام الحرمين ، فإنه قال : هذا لم يصححه أهل الحديث ، وإمام الحرمين تلقى ذلك من القاضي أبي بكر فإنه قال في مختصر التقريب : هذا الحديث ضعيف غير مدون في الصحاح وهذا باطل ، فإن الحديث ثابت صحيح مدون في البخاري ومسلم .

وقول الغزالي السبعين للبالغة في قطع اليأس متلقى من القاضي أيضاً ، فإنه قال : من شدا طرفاً من العربية لم يخف عليه أن المقصود منه : تلغ موارد الرجاء دون التعليق على السبعين ، وكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به عن أدهم من لفاق بالضاد . والحق أن الجواب الأول أسد من هذا ، وقد ذكره القاضي أيضاً في مختصر

التقريب ، وأما ما تعلق به بالتفاضل في إنكار الحديث فغير معتصم لأن السبعين وإن نطقت العرب بها للبالغة تارة فقد نطقت بها للتقيد بالعدد المنصوص أخرى ، بل العدد المنصوص هو حقيقتها ، وقول القاضى : المقصود قطع موارد الرجاء دون التعليل على السبعين ، لا يصح مع ثبوت الحديث ،

(خاتمة) قال والذى رحمه الله : التحقيق عندى أن مفهوم العدد ، إنما يكون حجة عند القائل به عند ذكر نفس العدد كائنين وعشرة ، أما المعدود فلا يكون مفهومه حجة كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ وأحلت لنا ميتتان ودمان ، فلا يكون عدم تحريم ميتة ناكلة مأخوذاً من مفهوم العدد ، لكن الناس يمثلون لمفهوم العدد بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ وإذا بلغ الماء قلتين (١) والذى لا يتجه غيره هو ما ذكرناه ، وذلك لأن العدد شبه الصفة لأن قولك في خمس من الإبل في قوة قولك : في إبل خمس ، نجعل الخمس صفة للإبل ، وهى إحدى صفات الذات ، لأن الإبل قد تكون خمساً وقد تكون أقل أو أكثر ، فلما قيدت وجوب الشاة بالخمس فهم أن غيرها بخلاف . فإذا قدمت لفظ العدد كان الحكم كذلك والمعدود لم يذكر معه أمر زائد يفهم منهم انتهاء الحكم عما عداه فصار كاللقب ، واللقب لا فرق فيه أن يكون واحداً أو مثني ، ألا ترى أنك لو قلت : رجالهم يتوهم أن صيغة الجمع عدد ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد ، فكذلك للمثني لأنه اسم موضوع لاثنين ، كما أن الرجال اسم موضوع لما زاد فن ثم لم يكن قوله : ميتتان يدل على نفي ميتة ناكلة كما أنه لو قال : أحلت لنا ميتة لم يدل على عدم حل ميتة أخرى ، نعم هنا بحث ينشأ منه تفصيل ، وهو أن المثني من جنس تارة يراد به ذلك الجنس ، ويكون جانب العدد مغموراً معه وتارة يراد العدد من ذلك الجنس ، ويظهر هذا بأنك إذا أردت الأول تقول : جاءني رجلان لا امرأان ، فلا ينافى ذلك أن يكون جاءه رجال ثلاثة ، وإذا أردت الثاني تقول :

(١) حديث صحيح ، رواه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب ما ينجس الماء (١٥/١) والنسائي في كتاب النياه ، باب التوقيت في الماء (١٤٢/١) وابن ماجه في كتاب الطهارة ، باب مقدار الماء الذى لا يتجسه شئ ، ولعلته إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث ،
وفي بعض الروايات لم يحمل خبثا ،

جاءني رجلان لا ثلاثة ، فلا ينافي ذلك أنه جاءه نسوة ، وكذلك المفرد تقول
جاءني رجل لا امرأة أو جاني رجل لا رجلان ، فإن كان في الكلام قرينة لفظة
أو حالة تبين المراد اتبعت ، وعمل بحسبها وإلا فلا دليل فيه لو اُحد منها ، وقوله :
و أحلت لنا ميتتان ، سبق لبيان حل هاتين الميتتين ، وليس فيه إشعار بالحكم
ما سوى ذلك ، وقوله « إذا بلغ الماء قلتين لم يعمل الخبث » فيه شرط يستغنى به عن
التمسك بمفهوم العدد ، لكن الإمام وغيره مثلوا به في العدد ، وكان لما ذكرته من
البحث لأن قرينة الكلام بقوله : إذا بلغ يقتضى أنه أراد التقييد بهذا القدر
المخصوص فكانت صفة العدد فيه هي المقصودة فلذلك صح التمسك به .

قال : (السابعة : النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا والمقارن له إما نص
آخر مثل دلالة قوله : (أفحصيت أمرى) مع دلالة (ومن يعص الله ورسوله
فإن له نار جهنم) على أن تارك الأمر يستحق العقاب ودلالة قوله : (وحمله
وفضاله ثلاثون شهراً) مع قوله : (حزين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) على
أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، أو إجماع كدلالة ما دل على أن الخال بمثابة الخالة
في إرثها إذا دل نص عليه) .

النص المستدل به على حكم قد يدل بمنطوقه ، وقد يدل بمفهومه ، وهذا
القسمان تقدمنا وهما داخلان تحت قول المصنف يستقل بإفادة الحكم ، وذلك كقوله :
« زكوا عن النعم السائمة » فإن منطوقه مستقل بإيجاب زكاتها ، ومفهومه مستقل بعدم
إيجاب زكاة المغلوفة ، وقد يدل لا بمنطوقه ولا بمفهومه بل بإفضاءه إلى آخر ،
وهذا هو الذي لا يستقل بل يحتاج إلى مقارن ، فتقول ذلك الآخر المقارن ،
إما أن يكون نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو قرينة حال التمسك ، واقتصر في الكتاب
على ذكر القسمين الأولين : أعنى النص والإجماع الأول النص وهو على وجهين :

أحدهما : أن يدل أحد التصيين على مقدمة من مقدمتي الدليل ، والآخر على
مقدمة أخرى منه ، فيتم بهما الدليل ، مثاله قوله تعالى : (أفحصيت أمرى) (١)

فإنه يدل على أن تارك الأمر عاص ، فإذا ضمه المستدل إلى قوله تعالى : (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) (١) فإن هذا يدل على أن العاصي يستحق العقاب وقد دلت الأولى على أن تارك المأمور به يستحق العقاب ، وثانيهما أن يدل أحدهما على ثبوت حكم لشيئين ، والآخر على ثبوت بعض ذلك لأحدهما على التعمين فيتعين الباقي للآخر مثاله قوله تعالى : (وحمله ونصاله ثلاثون شهراً) (٢) مع قوله : (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) يدل على أن مدة الفصال حولان ، فيتعين أن يكون الباقي وهو ستة أشهر مدة الحمل فلم من مجموع النصين ، أن أقل مدة الحمل ستة أشهر .

الثاني : الإجماع كدلالة ما روى من قوله ﷺ : (والحال وارث من لا وارث له ، على أن الحال يرث في بعض الأحوال ، وانعقد الإجماع على أن الحالة بمنابته في الإرث والحرمان ، فيدل هذا النص بواسطة انضمام الإجماع إليه على أن الحالة أيضاً ترث في حالة يرث الحال .

الثالث : القياس كإثبات الربا في الأرز بواسطة ثبوته بالنص في البر .

الرابع : شهادة حال المتكلم ، كما إذا جاء في الشرع لفظ تردد بين الشرع وغيره ، فإننا نعلمه على الشرعي لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات ، مثل ما روى من قوله ﷺ : (الاثنان فما فوقهما جماعة ، فإنه يحمل على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع ، لأن الأول أمر شرعي ، وهذا لغوي وقرآن حاله ﷺ يرجح الحمل على الشرعي لما ذكرناه من كونه مبعوثاً لبيان الشرعيات ، والله أعلم وبه التوفيق .

• • •

(تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني وأوله الباب الثاني في الأوامر والنواهي)

(١) سورة الجن (آية ٢٣) .

(٢) سورة الأحقاف (آية ١٥) .

فهرس

الجزء الأول من كتاب « الإبهاج »

الموضوع	الصفحة
مقدمة المحقق	٥
أهمية هذا الكتاب	٧
المقدار الذي شرحه الإمام السبكي ، الوالد ،	٧
التعريف بتولني الكتاب	٩
القاضي اليبضاري	٩
مؤلفاته	٩
وفاته	١٠
أسرة السبكي	١١
الإمام السبكي ، الوالد ،	١١
ولادته ونشأته	١٢
مؤلفاته	١٣
مذهبه وعقيدته	١٤
وفاته	١٤
تاج الدين السبكي « الابن »	١٤
نشأته وطلبه العلم	١٥
مكاته العلمية	١٦
مذهبه وعقيدته	١٧
مصنفاته	١٨
وفاته	١٩
نسخ الكتاب	٢٠
عملي في التحقيق	٢١

الموضوع	الصفحة
٣ مقدمة المؤلف	٣
١٩ تعريف أصول الفقه	١٩
٢٨ تعريف الفقه	٢٨
٣٧ الأداة المتفق عليها	٣٧
الباب الاول	
٤٣ في الجسيم	٤٣
٤٣ الفصل الاول : في تعريف الحكم	٤٣
٤٤ رأى المعتزلة في الحكم	٤٤
الفصل الثاني	
٥١ في تقسيم الحكم	٥١
٥١ الكلام على رسم الواجب	٥١
٥٢ هل الفرض والواجب مترادفان ؟	٥٢
٥٦ رسم المنذوب	٥٦
٥٩ رسم الحرام	٥٩
٦٠ رسم المكروه	٦٠
٦٠ رسم المباح	٦٠
٦٢ الحسن والقبيح عند أهل السنة	٦٢
٦٣ الحسن والقبيح عند المعتزلة	٦٣
٦٥ ك الكلام على الاحكام الوضعية	٦٥
٦٨ الصحة والفساد والبطلان	٦٨
٧٢ تعريف الاجزاء	٧٢
٧٥ الاداء والاعادة والقضاء	٧٥
٨١ «فرع» لو ظن المكلف أنه لا يمدش إلى آخر الوقت - الخ	٨١
٨١ الرخصة والعزيمة	٨١

الموضوع	الصفحة
الفصل الثالث	
في أحكام الحكم	٨٤
المسألة الأولى : الواجب المعين والتخير	٨٤
« تذييب » الحكم قد يتعلق على الترتيب	٩١
المسألة الثانية : الواجب الموسع والمضيق	٩٣
« فرع » الواجب الموسع قد يسهه العمر	٩٨
المسألة الثالثة : فرض العين وفرض الكفاية	١٠٠
المسألة الرابعة : وجوب الشيء بوجوب وجوب ما لا يتم إلا به	١٠٣
« تنبيه » مقدمة الواجب وأقسامها	١١٢
« فروع » ما يتوقف عليه الواجب	١١٢
الأول : لو اشتبهت المنكوحه بالأجنبية	١١٣
الثاني : لو قال لإحدى زوجتي إحدا كما طالت حرمتا	١١٣
الثالث : الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجبه	١١٦
المسألة الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه	١٢٠
المسألة السادسة : إذا نسخ الوجوب بق الجواز	١٢٦
المسألة السابعة : الواجب لا يجوز تركه	١٣٠
الباب الثاني	
فيما لا بد للحكم منه وفيه : عدة فصول	
الفصل الأول	
في الحاكم وهو الشرع	١٣٥
فرعان :	
الأول : شكر المنعم ليس بواجب عقلا	١٣٩
الثاني : حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة	١٤٢
ثنيه : عدم الحرمة لا يوجب الإباحة	١٤٨

الموضوع	الصفحة
الفصل الثاني	
في المحكوم عليه : وفيه مسائل	١٤٩
المسألة الأولى : يجوز الحكم على المدوم	١٤٩
المسألة الثانية : تكليف الناقل	١٥٤
المسألة الثالثة : الإكراه الملجئ يمنع التكليف	١٦١
المسألة الرابعة : التكليف يتوجه عند المباشرة	١٦٤
الفصل الثالث	
في المحكوم به : وفيه مسائل	١٧٠
الأولى : التكليف بالمال	١٧٠
الثانية : الكافر مكلف بالفروع	١٧٦
... :
الأول	
القرآن الكريم	
أبواب	
الأول	
فيه عدة فصول.	
في الوضع	

٢٠٢ صريح معرفة العتبات

الفصل الثاني	
في تقسيم الألفاظ	٢٠٣
٢٠٣ أقسام الدلالة	

الموضوع	الصفحة
تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب	٢٠٨
أنواع المفرد	٢٠٨
تقسيم الاسم إلى كلي وجزئي	٢٠٨
اسم الجنس وعلم الجنس والفرق بينهما	٢٠٩
الجزئى وأقسامه	٢١٠
تقسيم اللفظ باعتبار ما يعرض له من وحدة وتعدد	٢١١
المفرد	٢١٢
التباین وألفاظه	٢١٢
المترادف	٢١٣
المشترك	٢١٤
المجمل والظاهر والمتول	٢١٤
مدلول اللفظ إما معنى أو لفظ مفرد أو مركب . . . الخ	٢١٥
تقسيم المركب إلى استعهام وأمر والتماس	٢١٦
الخبير	٢١٧
التنبيه والترجى والتعنى والنداء	٢١٩
الفصل الثالث	
في الاشتقاق	٢٢١
تعريف الاشتقاق	٢٢١
أركان الاشتقاق	٢٢٢
أقسام المشتق	٢٢٣
أحكام الاشتقاق وفيه عدة مسائل	٢٢٦
المسألة الأولى : شرط المشتق صدق أصله	٢٢٦
مذهب المعتزلة في صفات الباري سبحانه وتعالى	٢٢٧
المسألة الثانية : شرط كونه حقيقة دوام أصله	٢٢٧
المسألة الثالثة : اسم الفاصل لا يطلق على شيء والفعل قائم بغير خلاف . المعتزلة في ذلك والرد عليهم	٢٣٤

الموضوع	الصفحة
الفصل الرابع	
في الترادف	٢٢٧
تعريفه	٢٢٧
الفرق بين التوكيد والتابع وبين الترادف	٢٢٩
أحكام الترادف وفيه عدة مسائل	٢٤٠
المسألة الأولى : في سيبه	٢٤٠
المسألة الثانية : الترادف على خلاف الأصل	٢٤١
المسألة الثالثة : قيام كل واحد من المترادفين مقام الآخر	٢٤٢
المسألة الرابعة : في التوكيد	٢٤٣
الفصل الخامس	
في الاشتراك - وفيه عدة مسائل	٢٤٨
المسألة الأولى : في إثباته	٢٤٨
المسألة الثانية : الاشتراك خلاف الأصل	٢٥٢
المسألة الثالثة : مفهوما المشترك إما أن يباينا أو يتوصلا	٢٥٤
المسألة الرابعة : مذهب الشافعي استعمال المشترك في جميع معانيه وأدلته	٢٥٥
حجة المانعين في ذلك	٢٥٦
المسألة الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فمجمل	٢٦٨
الفصل السادس	
في الحقيقة والمجاز	٢٧١
تعريف الحقيقة	٢٧١
تعريف المجاز	٢٧٣
المسألة الأولى : وجود الحقيقة اللغوية والعرفية	٢٧٤
الخلاف في وجود الحقيقة الشرعية	٢٧٥
القول في أن القرآن الكريم عربي كله	٢٧٩

الموضوع	الصفحة
الفرق بين الإيمان والإسلام	٢٨٢
(فروع)	٢٨٥
الأول : النقل خلاف الأصل	٢٨٥
الثاني : وجود الأسماء الشرعية	٢٨٦
الثالث : صيغ العقود من الإثاء	٢٨٩
المسألة الثانية : أنواع المجاز	٢٩٣
مذهب ابن داود الظاهري في منع المجاز في القرآن والسنة	٢٩٧
المسألة الثالثة : شرط المجاز وجود العلاقة	٢٩٨
المسألة الرابعة : المجاز بالذات لا يكون في الحروف ولا في الفعل ولا في الأعلام	٣١١
المسألة الخامسة : المجاز خلاف الأصل .	٣١٤
المسألة السادسة : الأسباب التي تدعو إلى المجاز	٣١٧
المسألة السابعة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً	٣١٩
المسألة الثامنة : علامة الحقيقة والمجاز	٣١٩
الفصل السابع	
في تعارض ما يخجل بالفهم	٣٢٢
الاحتمالات المخلة بالفهم خمسة .	٣٢٢
التعارض بين هذه الاحتمالات يقع على عشرة أوجه	٣٢٢
الأول : النقل خير من الاشتراك	٣٢٢
الثاني : المجاز خير من الاشتراك	٣٢٦
الثالث : الاضمار خير من الاشتراك	٣٢٧
الرابع : التخصيص خير من الاشتراك	٣٢٩
الخامس : المجاز خير من النقل	٣٢٩
السادس : الاضمار خير من النقل	٣٣٠
السابع : التخصيص أولى من النقل	٣٣٠

الموضوع	الصفحة
٣٣١ الثامن : الإضمار مثل المجاز	
٣٣٣ التاسع : التخصيص خير من المجاز	
٣٣٤ العاشر : التخصيص خير من الإضمار	
٣٣٦ « تنبيه » الاشتراك خير من النسخ	
الفصل الثامن	
٣٣٨ في تفسير حروف يحتاج إليها ، وفيه مسائل	
٣٣٨ الأولى : في معنى الواو	
٣٤٦ الثانية : في معنى الفاء	
٣٤٧ الثالثة : في معنى « في »	
٣٤٩ الرابعة : في معنى « من »	
٣٥٢ الخامسة : في معنى « الباء »	
٣٥٢ السادسة : في معنى « إنما »	
الفصل التاسع	
في كيفية الاستدلال بالألفاظ : وفيه مسائل	
٣٦١ المسألة الأولى : لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل	
٣٦٤ المسألة الثانية : لا يعنى خلاف الظاهر من غير بيان	
٣٦٥ المسألة الثالثة : دلالة المنطوق والمفهوم	
٣٦٩ المسألة الرابعة : تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره	
٣٧٩ المسألة الخامسة : التخصيص بالشرط	
٣٨١ المسألة السادسة : التخصيص بالعدد	
٣٨٤ المسألة السابعة : استقلال النص بإفادة الحكم وعدمه	

(تم الفهرس بحمد الله تعالى)

مطبعة الفخالة الجديدة
مفتحة عند الرحمن النوي
صحة الجامع بمكة الورد بالوكي

الإلهام في شرح المنهاج

على منهاج الوصول إلى علو الأصول للقاضي النجاشي المتوفى ٦٩٥هـ

تأليف

شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦هـ
بـولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٨٧٧هـ

تحقيق وتعليق

الدكتور زغبان محمد اسماعيل

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية
كلية التربية بالمدينة المنورة

الجزء الثاني

١٤٠٩ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكلمات الأزهرية

عبد محمد امباركي وأخوه محمد
٩ شارع الصادقية - الأزهر - القاهرة

الباب الثاني

في الأوامر والنواهي

(الباب الثاني: في الأوامر والنواهي ، وفيه فصول :

الاول : في لفظ الامر ، وفيه مسلمان :

الاولى : أنه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبرت (١) المعزلة العلوية وأبو الحسين الاستعلاء ، ويفسدهما قوله تعالى : حكاية عن فرعون : ماذا تأمرون)

الكلام عند أصحابنا يطلق على اللسان والنفساني ، واختلفوا هل هو حقيقة فيهما ، أو في أحدهما على مذاهب ، قيل في اللساني فقط ، وذهب المحققون منا كما نقله الإمام في أول اللغات ، إلى أنه مشترك بينهما ، وذهب آخرون : إلى أنه حقيقة في النفساني فقط ، وكلا القولين منقول عن الشيخ ، ويدل على أنه حقيقة في النفساني قوله تعالى (ويقولون في أنفسهم) (٢) وقوله تعالى (وأمرنا قولكم أو اجروا به) (٣) وقال عمر يوم السقيفة : كنت زورت في نفسي كلاما ،

(١) في بعض نسخ المتن « واعتبر ، بدون تاء ، وكلاهما صحيح ، فإن الفعل إذا أسند إلى جمع التكسير جاز تأنيته وتذكيره ، فإثبات التاء لتأوله بالجماعة ، وحذفها لتأوله بالجمع .

(شرح ابن عقيل ١/٤٠٨ ، ٤٠٩)

(٢) سورة المجادلة آية (٨)

(٣) سورة الملك آية (١٣)

وتعال الأخطأ (١) :

إن الكلام لفي الفإاد وإما حمل اللسان على الفؤاد دليلا

قال أصحابنا : ولسنا نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام النفسى ، فإن هذه الأدلة قابلة للتأويل ، ولكننا لما دللنا بالبراهين القاطعة المودعة فى الكتب الكلامية على إثبات معنى فى النفس ، يزيد على العلوم والتدر والإرادات، دللنا بهذه الألفاظ على أنه سعى كلاما ، فى أداة على إثبات النسبية ، لا على إثبات الحقيقة .

وأما قول الإمام هنا : المختار أنه حقيقة فى اللسان فقط ، فتغير معيار لما نقله فى اللغات عن المحققين ، لأنه قال هناك : الكلام بالمعنى القائم فى النفس ، مما لا حاجة فى أصول الفقه إلى البحث عنه ، وإنما الذى يبحث عنه اللسان ، وقوله هنا : فقط أى ولا يكون حقيقة فى الشئ والقصة والشأن والطريق ، كما ذهب إليه أبو الحسين ، وحاصل الأمر أن الكلام هنا ليس إلا فى اللسان . قوله : فى لفظ الأمر ، أى لفظ ، أمر ، لا فى مدلولها الذى هو فعل ، ولا فى نفس الطلب ، وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل وغيره مما سياتى إن شاء الله تعالى فسمى الأمر لفظ وهو صيغة افعال ، ومسمى صيغة افعال هو الوجوب أو غيره على الاختلاف فيه . فقوله : القول جنس يدخل فيه الأمر وغيره نفسائياً كان أو غيره ، ويستفاد من هذه العبارة أن الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمراً حقيقة ، وقوله الطالب ، فصل يخرج به الخبر وشبهه وقوله ، للفعل ، فصل ثان يخرج به النهى ،

(١) هو : غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو ، من بنى تغلب شاعر مصقول الألفاظ ، حسن الديباجة ، فى شعره إبداع ، اشتهر فى عهد بنى أمية ، وأكثر من مدح ملوكهم ، وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم : جرير ، والفرزدق ، والأخطل .

توفى سنة ٥٩٠ هـ

(دائرة المعارف الإسلامية ١/٥١٥ ، الأعلام للزركلى ٥/٣١٨)

إذ هو طالب للترك ، وهذا يدخل من جهة أن النهى طلب فعل أيضاً ، ولكن فعل هو كف ، فلو قال : فعل غير كف ؛ كما فعل ابن الحاجب لسلم من هذا الاعتراض ، ويترض عليه أيضاً بقول القائل : أوجبت عليك كذا وأنا طالب منك كذا فإنه يصدق عليه التعريف مع كونه خبراً فكان ينبغي أن يقول بالذات كما فعل في تقسيم الألفاظ.

واعلم أن هذا التعريف يدخل فيه النفساني ، فكان ينبغي أن يأتي بفصل يخرجه وليس لقائل أن يقول: النفساني نفس الطلب لا الطالب ، فقد خرج بقوله: الطالب لأنا نقول : يصدق على النفساني أنه طالب .
ولئن قلت : إنه ليس بطالب حقيقة .

قلت : وكذا الساني إنما الطالب حقيقة المتكلم ، وقد زاد الإمام في الحد قيداً آخر عند قوله : إن الحق أن الأمر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب لا اللفظ العربي الدال على الطلب ، بدليل أن الفارسي إذا طلب من عبده شيئاً يلقنه يسميه العربي أمراً وأنه لو حلف لا يأمر فأمر بالفارسية حث ، فقال : الحق أنه اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب المسامع من التقيض ، لا لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب.

قال : وذلك إنما يظهر ببيان أن الأمر للوجوب ، وهذا ماش على ما اقتضته طريقته من أن لفظ الأمر هو صيغة افعال ، والتحقيق أنهما مسألان كما سبق .
ومما يدل عليه ذهب الجمهور ومنهم القاضى إلى أن للتدب مأمور به مع قول الجمهور إن صيغة افعال حقيقة في الوجوب ، وقول القاضى إنها مترددة بين الوجوب والتدب والإباحة والتهديد ، صرح به في محصر التقريب ، بل صرح في محصر التقريب بما قلناه .

وهذه عبارته: الأمر الحقيقي معنى قائم بالنفس وحقيقة اقتضاء الطاعة ، ثم ذلك ينقسم إلى تدب ووجوب لتحقيق الاقتضاء فيهما .

وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس نحو قول القائل : افعل فترددة بين الدلالة على الوجوب والتدب والإباحة والتهديد فيتوقف فيها حتى يثبت بقيود

المفئد ، أو قرائن الحال تخصصها ببعض المتعضيات ، وهذا ما نرتضيه
تتم المذاهب انتهى قوله .

... واعتبرت ، شرطت المعتزلة في الأمر العلو ، وقالوا : لا يصدق إلا به -
أئى بأن يكون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب مه ، فأما إن كان مساوياً له
فهو التماس ، وإن كان دونه فهو سؤال .

.. وقد تابعهم على ذلك من أصحابنا الشيخان: أبو إسحاق الشيرازى (١) وأبو نصر بن
الصبغ (٢) كما نص عليه في عدة العالم ، وشرط أبو الحسين من المعتزلة الاستعلاء
دونه العلو ، والفرق بين الاستعلاء والعلو واضح ، فالعلو أن يكون الأمر في نفسه
أعلى درجة ، والاستعلاء أن يجمل نفسه عالياً بكبرياء ، أو غيره ، وقد لا يكون في
نفس الأمر كذلك ، فالعلو من الصفات العارضة للناطق والاستعلاء من صفات
كلامه .

.. وهذا الذى قاله أبو الحسين صححه الأمدى وابن الحاجب ، وكذلك الإمام إلا أنه
في أوائل المسألة الخامسة قال : وقال أصحابنا : لا بشرط العلو ولا الاستعلاء ،
لنا قوله : حكاية عن فرعون وأخذ يستدل بالأصحاب بهذه الصيغة ، فظن ظانون
الاضطراب في كلامهم . والظاهر أن صيغة لا إنما أتت بها من أصحابنا .

(تتبعه) ما نقله المصنف هنا عن أبي حبان ، لا يناقض ما اختاره في تقسيم

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) هو عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد : كنيته أبو نصر ، وعرف بابن
الصبغ لأن أحد أجداده كان صبغاً ، كان بارعاً في الفقه والأصول ، ثقة حجة ،
صالحاً ورعاً ، حتى فضله بعض العلماء على أبي إسحاق الشيرازى .

من مؤلفاته : «الكامل في الخلاف بين الحنيفة والشافعية» و «العمدة في
أصول الفقه» .

توفى ببغداد سنة ٤٧٧ هـ .

طبقات ابن السبكي ٢/٢٣ ، الفتح المبين ١/٢٧١ (.)

الانفاظ لأن الكلام هنا في مدلوله النوى وأما هناك فالكلام في مدلوله الاصطلاحي
الآ ترى إلى ذكره هناك المتواطىء والمشكك والاسم والفعل والحرف وكل هذه
أسماء مصطلح عليها بين العلماء .

وقد رد المصنف على المذهبين : أعنى مذهب المعتزلة وأبي الحسين بأنه يفسرهما
قوله تعالى: حكاية عن قول فرعون لقومه (فإذا تأمرون) (١) فأطلق الأمر على
ما يقوله في مجلس المشاورة ، ومن المعلوم انتفاء الملو إذا كان فرعون في تلك الحالة
أعلى رتبة منهم ، وقد جعلهم آمرين له وانتفاء الاستعلاء إذ لم يكونوا مسلمين
عليه ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فدل ذلك على عدم اعتبار كل واحد من
العلو والاستعلاء ، وبما يدل على ذلك قول عمرو بن العاص لمعاوية رضى
الله عنهما :

أمرتك أمراً جازماً فهصيتى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم .

وابن هاشم هذا رجل من بني هاشم خرج من العراق ، على معاوية رضى الله عنه
فأسسك ، فأشار عليه عمرو بقتله فخالفه معاوية لشدة حبه وكثرة عذوه ، فأطلقه
فخرج عليه مرة أخرى فأنشده عمرو البيت في ذلك ، لافى على رضى الله عنه ، وإنما
نهينا على ذلك مخافة أن يتوهمه متوهم .

وقال دريد بن الصمة (٢) لنظرائه ولبن هو فوقه :

أمرتهم أمرى بمنعرج البوى وهل يستبان الرشد إلا ضحى الند

وقال الآخر مخاطباً يزيد بن المهلب أمير خراسان والعراق :

(١) سورة الأعراف (١٠١٠) والشعراء (٣٥)

(٢) هو : دريد بن الصبة الجشمى البكرى ، من هوازن ، ومن الشعراء
المعمرين في الجاهلية ، كان سيد بنى جشم وقائدهم ، غزا نحو مائة غزوة لم يهزم فيها
واحدة منها ، أدرك الإسلام ولم يسلم ، قتل على دين الجاهلية في غزوة حنين
سنة ٥٨ .

(الأغاني ٣/١٠ - ٤٠ طبعة دار الكتب ، الأعلام لتزركلى ١٦/٣ ، ١٧٠)

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً
وقد قيل في إبطال مذهب أبي الحسين على الخصوص: في الكتاب العزيز آيات
في غاية التلطف ، ونهاية الاستجلاب بتذكير النعم والوعيد بالنقم ، كما في قوله
تعالى (اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) (١) وقوله (قل إن كنتم
تحبون الله فاتبعوني) (٢) إلى غير ذلك من الآيات المنافية لاشتراط الاستعلاء .
ولا يلزم أبا الحسين أن يخرجها عن كونها أوامراً ، بل يلزمه أن يخرج كل صيغة
لا يدل معها دليل على وجود الاستعلاء الذي هو هيئة قائمة بالأمر ، وأكثر
الأوامر لا يوجد فيها ذلك .

قال : (وليس حقيقة في غيره دفماً للاشتراك ، وقال بعض الفقهاء : إنه مشترك
بينه وبين الفعل أيضاً ، لأنه يطلق عليه مثل : وما أمرنا وما أمر فرعون والأصل
في الإطلاق الحقيقة . قلنا : المراد الشأن مجازاً .

قال البصري : إذا قيل : أمر فلان ترددنا بين القول والفعل ، والنهي والشأن ،
والصفة ، وهو آية الاشتراك . قلنا : لا بل يتبادر القول) .

قد عرفت أن لفظ الأمر حقيقة في القول والمخصوص وذلك باتفاق .

قال المصنف : فلا يكون حقيقة في غيره دفماً للاشتراك ، وقال بعض الفقهاء :
إنه مشترك بين القول والمخصوص والفعل ، ونقل الأصهباني في شرح المخصوص عن
ابن برهان أنه قال : كافة العلماء ذهبوا إلى أنه حقيقة في الفعل والشأن والقصة والمقصود
والفرض ، ولم أر ذلك في كلام ابن برهان ، واستدل القائل بأنه حقيقة في الفعل
بأنه يطلق عليه . كما في قوله تعالى (وما أمرنا إلا واحدة كلبح بالبصر) (٣) أي فعلنا
وقوله تعالى (وما أمر فرعون برشيد) (٤) أي فعله ، والأصل في الإطلاق الحقيقة
وأجاب في الكتاب ، بأن المراد بالأمر هنا هو الشأن الشامل للقول والفعل ، ويكون
مجازاً من باب إطلاق الخاص وإرادة العام ، والمجاز خير من الاشتراك ، وهذا
الجواب ، وإن كان صحيحاً فلا يحتاج إليه من يقول : المراد بالأمر في هاتين الآيتين
هو القول .

(١) سورة البقرة آية (٢١)

(٢) سورة آل عمران آية (٣١)

(٣) سورة هود آية (٩٧)

(٤) سورة القمر آية (٥٠)

أما الأولى : فلأنه لو أريد الفعل لنزم أن يكون فعله حياحة واحدة وهو في السرعة كلعج البصر ، وذلك باطل ضرورة ثبوت تعدد أفعاله ، وحدث بعضها بالرفق والتدريج ، وإذا حمل على القول لا يلزم منه محذور .

وأما الثانية : فإرادة القول فيها ظاهرة يدل عليها قوله (وابتغوا أمر فرعون) وأبو الحسين وهو المشار إليه بقوله البصرى : زعم أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص كما سبق ، وبين الشيء كقولنا : تحرك هذا الجسم لأمر أى لشيء ، والصفة كقول الشاعر :

لأمر ما يسود من يسود

أى لصفة من صفات السكال والشأن والطريق ، كذا نص عليه في المعتمد ، إذ قال مانصه : وأما اذهب إلى أن قول الفائل : أمر مشترك بين الشيء والصفة ، والشأن والطريق ، وبين جملة الشأن والطريق ، وبين القول المخصوص انتهى ، ومقتضى ذلك أنه مشترك عنده بين خمسة أشياء ، ولكنه في شرح المعتمد فسّر الشأن والطريق بمعنى واحد ، فيكون الأقسام عنده أربعة ، ولذلك حذف المصنف الطريق ، وذلك من محاسنه .

واستدل البصرى على ما ذهب إليه بأن من سمع قول الفائل « هذا أمر فلان » تردد ذهنه بين هذه المعاني ما لم يضاف إلى قرينة معينة لواحد منها تعين المراد منه ، وذلك أنه الاشتراك أى علامته .

وأجاب عنه المصنف بمنع تردد الذهن عن عدم القرينة بل يتبادر فهم القول المخصوص منه إلى الذهن ، وقوله في الكتاب إذا قيل : أمر فلان أمر هنا يابسكان الميم لا غير ، وما نقله المصنف عن أبي الحسين من أن الأمر موضوع للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط ، فالذى نص أبو الحسين عليه أنه غير موضوع له ، وإنما يدخل في الشأن فقال مجيباً عن اعتراض خصومه ما نصه : اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل ، لا على سبيل المجاز ، ولا على سبيل الحقيقة ، وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة ، وهو المراد بقول الناس : أمور فلان مستقيمة انتهى .

قال : (الثانية: الطلب بدهي التصور وهو غير العبارات المختلفة ، وغير الإرادة خلافا للمعتزلة . لنا : أن الإيمان من الكافر مطلوب ، وليس بمراد لما عرفت ، وأن المهد لعذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد) .

لما ذكر أن مدلول الأمر القول الطالب للفعل ، احتاج إلى بيان الطلب تسمياً لا إيضاح مدلول الأمر ، فقال : الطلب بدهي التصور ، وهذا قد صار إليه الجمهور واستدلوا عليه بأن كل عاقل مارس الحدود والرسوم ، أو لم يمارس شيئاً البتة يأمر وينهى ، ويفرق بالبدئية بين طلب المعامل وطلب الترك ، وبينهما وبين المفهوم من الخبر ، وهذا الدليل قد أكثر الإمام التعويل عليه ، وهو مدخول من وجوه :

أجدها : أنه لا يلزم من الحكم بالترقية بين الشئيين بالبدئية معرفة كنهه حقيقتها بل قد لا يعرف الحكم بالترقية ماهية ذلك الشيء فضلاً عن أن يعرفه بالبدئية ، ألا ترى أن كل أحد يعلم من نفسه أنه موجود بالبدئية ، ويفرق بين الإنسان ، والملك ، والطار ، والفرس ، ولا يدري ماهية نفسه ، ولا ماهية الملك ولا الطائر ، والفرس . معرفة خاصيته بالجنس والفصل .

الثاني : أن قوله يفرق بين طلب الفعل وطلب الترك بالبدئية وكذا بينهما وبين الخبر ، يلزم منه أن تكون هذه الأشياء بديهية على ما قرر ، وإذا كان كذلك فلم حد ماهية الأمر قبل ذلك .

الثالث : أن بحثه عن هذا المعنى هو بحث عن هذا الكلام وهذا متناقض ، ثم هو أعنى الطلب مغاير للعبارات المختلفة باختلاف النواحي والامم ، ومغاير للإرادة ، أما مغايرته للعبارات فواضح . فإن ماهية الطالب معنى قائم بقلب المتكلم لا يختلف بذلك بخلاف العبارات المختلفة .

هذا شرح قول المصنف .

وقوله : المختلفة ، ليس لإخراج شيء . صفة جاءت للتوضيح ، أي أن شأن العبارات أنها مختلفة ، ولو قال بدل ذلك لاختلافها له كان أصح وأحسن وأما مغايرته للإرادة والخلاف فيه مع المعتزلة فلوجهين :

احدهما : أن الإيمان من الكفار مطلوب بالإجماع، ومنهم من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن ، فكان إيمانه ممتنعاً لإخبار الله تعالى بعدمه ، كما عرفت في مسألة تكليف المحال والممتنع لا يكون مراداً لله تعالى ، لأن الإرادة صفة مخصصة للحدوث والفعل بوقت حدوثه ، والشئ إذا لم يوجد لكونه ممتعاً امتعت إرادته لعدم تخصصه بوقت الحدوث ، ويلزم من هذا مغايرة الطلب الذي هو ملول الأمر للإرادة لتحقيقه دونها. هذا تقريره ، وهو ضعيف لأن حاصله الاستدلال على عدم الإرادة بعدم الوقوع ، وذلك مصادرة على المطلوب .

الوجه الثاني : أن الطلب قد يتحقق بدون الإرادة ، وذلك لأنه قد يجتمع مع كراهته ويستحيل أن يجتمع إرادته مع كراهته ، فالأمر غير الإرادة ، ويان ذلك ، أن السيد الذي لامه السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر إلى السلطان عنه بتمرد العبد وعصيانه عن امتثال أوامره ، وكذبه السلطان فأراد إظهار صدقه بالتجربة ، فإنه إذا أمره بشئ عند السلطان لا يريد ذلك الفعل قطعاً ، لاستحالة الأيريد تمهيد عذره حالة كونه مراداً له ، فإنه ما أمره إلا لتمهيد عذره ، وفي إرادة فعله عدم إرادة تمهيد عذره فيستحيل إرادته ، ولأن العاقل لا يريد ما فيه مضرة من غير ضرورة ملجئة إليه .

وهذا الدليل كما يدل على أن الأمر غير الإرادة ، كذلك يدل على أنه غير مشروط بها .

وقد اعترض على هذا الدليل بوجهين :

احدهما : أنا لانسلم أنه وجد الأمر في الصورة المذكورة، وإن كانت صورته صورة الأمر ، والصورة لا توجب أن يكون أمراً حقيقياً كما في التهديد .

وأجيب عنه بأن تمهيد العذر إنما يحصل بالأمر لا بغيره ، فدل على أنه أمر . وهذا جواب ضعيف ، فإن قوله : التهديد إنما يحصل بالأمر إن أراد القبي فمبنيوع لأن مجرد سماع العبد الأمر السابق يحصل التجربة ، وإن أراد السابق فالفرق بينه وبين الإرادة مسلم .

وثانيتها : ذكره الأمدى فقال : هذا لازم على أصحابنا في تفسيرهم الأمر بأنه طلب الفعل من جهة أن السيد أيضاً أمر في مثل هذه الصورة لعبدته ، مع علنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده ، لما فيه من تحقيق عقابه ، وكذبه ، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته وإظهار كذبه .

قال صني الدين الهندى : وهو اعتراض ضعيف لانا لانظم أنه يستحيل من العاقل أن يطلب ما فيه مضرته ، إذا لم يكن مريداً له .

قال : وهذا لأن طلب المضرة لا يتأق غرضه ، بل قد يوافقه ، كما هو واقع فيما ذكرنا من الصورة ، وإنما المتأق لغرضه وقوع المضرة والطلب لا يوجب ، فالحاصل أن طلب للمضرة من حيث إنه طلب لا يتأق غرض العاقل لا بالذات ، ولا بالغرض بخلاف الإرادة ، فإنها وإن لم تنافه بالذات ، لسكنها مناقبة له بالغرض لكونها توجب وقوع المضرة ، ضرورة أن الإرادة صفة تقتضى وقوع المراد ، نعم الطلب والإرادة في الأكثر يتلازمان ، فيظن أنه يستحيل أن يجتمع مع الكراهة كما يستحيل أن يجتمع الإرادة معها .

(قائدة) استدلال القاضى أبو الغيب الطبرى : في شرح الكفاية وتبعه الشيخ أبو إسحاق في شرح الامع : على أن الأمر مغاير للإرادة ، بأن من حلف ليقضين زهداً دينه غداً ، وقال إن شاء الله ، ولم يقضه لا يبحث في يمينه مع كونه مأموراً بقضاء دينه ، فلو كان الله تعالى قد شاء ما أمره به وجب أن يبحث في يمينه ، وهذا ظاهر إذا كان الدين حالا وصاحبه مطالب به ، أما إن كان مؤجلاً ، فإنما لا نسلم وجوب الوفاء في غداً ، إذا لم يكن عند محل الأجل ، وأما إذا كان حالا وصاحبه غير مطالب له ، ففي وجوب الوفاء على الفور اختلاف معروف في المذهب مذكور في صدر كتاب التنفليس من ابن الرقعة عن الرويانى وإمام الحرمين ، فإن لم توجه فقد يمنع الوجوب أيضاً فينبغى أن يقتصر على الاستدلال بمن عليه دين حال ، وصاحبه مطالب به والمديون متمكن من الأيفاء ، ليخرج أيضاً ما إذا لم يتمكن كالمعسر ، فإنه لا يجب عليه مع عدم التمكن .

قال : (واعترف أبو على وابنه بالتناير وشرطا الإرادة في الدلالة ليمتيز عن التهديد . قلنا : كونه مجازاً كاف) .

اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم ، وتابعهما القاضي عبد الجبار وأبو الحسين ، بأن الأمر متاير لإرادة المأمور به ، ولكن شرطوا إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه ، وقالوا : لا ينفك الأمر عن الإرادة ، محتجين بأن الصيغة كما ترى للطلب ترد للتهديد مع خلوها عن الطلب ، فلا بد من ميز بينهما ، ولا يميز سوى الإرادة ، والجواب أن المميز حاصل بدون الإرادة ، لأن صيغة الأمر حقيقة في القول المخصوص ، وبجاز في غيره ، وهذا كاف في التمييز ، لأنها إن وجدت بغير قرينة حملت على مدلولها الحقيقي ، أو بقرينة حملت على مادلت القرينة عليه .

واعلم أن محل الخلاف إنما هو في إرادة الامتثال ، وأما إرادة الدلالة الصيغة على الأمر احتراز عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل ، فالنزاع فيها ليس مع المعزلة بل مع غيرهم من المتكلمين والفقهاء ، وأما إرادة إحداث الصيغة احترازاً عن النائم ، ومن جرى لسانه إليه من غير قصد ، فتلك شرط من غير توقف ، وقد حكى قوم فيها الاتفاق ، ولكن حكى ابن المطهر هذا المتأخر المنسوب إلى الرافض في كتاب له مبسوط في أصول الفقه ، وقفت عليه من مدة ، ولم يحضرنى حالة التصنيف عن بعضهم أنه لم يشترط إرادة إيجاد الصيغة ، وهذا شيء ضعيف لا يعتمد عليه ، وكيف يجعل ما يجري على لسان النائم والسامى أمراً يترتب عليه مقتضاه ، اللهم أن يلتزم أن مقتضاه لا يترتب عليه ، وحينئذ يجيء الخلاف النهوى في أنه هل من شرط الكلام القصد ، فإن مالك يشترطه ، وشيخنا أبو حيان : لا يشترطه .

الفصل الثاني

في صيغة افعال

قال : (الفصل الثاني في صيغته ، وفيه مسائل :

الاولى : أن صيغة افعال ترد لستة عشر معنى .

الاول : الإيجاب : أقيموا الصلاة .

الثاني : الندب : فكاتبوهم ، ومنه : كل بما يليك .

الثالث : الارشاد : واستشهدوا .

الرابع : الإباحة : كلوا .

الخامس : التهديد : اعملوا ما شئتم ، ومنه : قل تمتعوا .

السادس : الامتان : كلوا مما رزقكم الله .

السابع : الإكرام : ادخلوها .

الثامن : التسخير : كونوا قردة .

التاسع : التعجيز : فأتوا بسورة .

العاشر : الإهانة : ذق .

الحادي عشر : التسوية : اصبروا أو لا تصبروا .

الثاني عشر : الدعاء : اللهم اغفر لي .

الثالث عشر : التثنية : ألا أيها الليل الطويل ألا أنجلي .

الرابع عشر : الاحتقار : بل أقروا .

الخامس عشر : التكوين : كن فيكون .

السادس عشر : الخبر : فاصنع ما شئت ، وعكسه : والوالدات يرضعن ، لا تسكح المرأة المرأة) .

تقدم أن الأمر اسم القول للطالب للفعل ، وهذا شروع في ذكر صيغته وهي - افعال ، ويقوم مقامها اسم الفعل كصه وللضارع المقرون باللام مثل ليقم زيد .

وقد نقل عن الشيخ أبي الحسن ، أنه لا صيغة للأمر تخص به ، وأن قول القائل افعال متردد بين الأمر والنهي ، وإن فرض حمله على غير النهي ، فهو متردد بين جميع محتملاته ، ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه فقال قائلون : اللفظ صالح لجميع المجالم صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها .

وقال آخرون : ليس المعنى بتوقف أبي الحسن في المسألة ، إلا أنا لا ندرى على أى وضع جرى ، قول القائل : افعال في اللسان فهو مشكوك فيه على هذا الرأي ، ثم نقل عن أبي الحسن ناقلون : أنه يستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن .

قال إمام الحرمين : وهو زلل بين في النقل ، ثم قال إمام الحرمين : الذي أراه في ذلك قاطعاً به أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس ، نحو قول القائل : أوجبت أو أزلت أو ما شاكل ذلك ، وإنما الذي تردد فيه مجرد قول القائل : افعال من حيث ألقاه في وضع اللسان متردداً ، وإذا كان كذلك في الظن به ، إذا اقترن بقول القائل : افعال لفظاً وألفاظاً من القليل الذي ذكرناه ، مثل أن يقول : افعال حتماً أو افعال واجباً ، نعم قد يتردد المتردد في الصيغة التي فيها الكلام إذا اقترنت بالألفاظ التي ذكرناها . فالشعر بالأمر - النفسى الألفاظ المقترنة بقول القائل افعال ، أم هي في حكم التفسير لقول القائل افعال ، وهذا تردد قريب ، ثم ما نقله الثقلية مختص بقرائن المقال على ما فيه من الخبط ، فأما قرائن الأحوال فلا ينكرها أحد .

وهذا هو التنبية على سر مذهب أبي الحسين والقاضي وطريقة الواقفية (١) .

هذا كلام إمام الحرمين ، ثم قال المصنف : صيغة افعل ترد لستة عشر معنى :

الاول : الإيجاب ، كقوله تعالى (أقيموا الصلاة) (٢) .

الثاني : التذنب ، كقوله تعالى (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً) (٣) فإن الكتابة مستحبة لهذه الآية ، وحكى صاحب التقریب قولاً للشافعي : أنها واجبة إذا طلبها قوله « ومنه ، أي ومن المندوب التأديب كقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة (كل مما يليك) رواه البخاري ومسلم . فإن الأدب مندوب إليه ، وقد جعله بعضهم قسماً للمندوب ، والحق أن افتراقها افتراق العام والخاص لما ذكرناه .

واعلم أن التمثيل بالأكل مما يليه ليس بجيد ، فإن الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه ، في غير موضع . أن من أكل مما لا يليه عالماً بنهي النبي ﷺ . كان آثماً عاصياً ، وذكره شارح الرسالة أبو بكر الصيرفي ، وأقره عليه والشافعي نص على هذه المسألة في أخوات لها غريبات أخرجهن والذي رحمه الله وأطال الله بقاءه ، وصف فيهن كتابه المسمى بكشف اللبس عن المسائل الخمس ، ونص المنصوص . وقد ذكرنا عيون ذلك المختصر في ترجمة البويطلي من كتابنا طبقات الفقهاء .

الثالث : الارشاد كقوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) (٤)

(١) الواقفة : فرقة من فرق الخوارج ، يتمون إلى فرقة تسمى « المعجادة » ،

انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٤ وما بعدها طبعة صبيح بتحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد .

(٢) سورة البقرة آية (٤٣)

(٣) سورة النور آية (٢٣)

(٤) سورة البقرة آية (٢٨٢)

والفرق بين التذنب والإرشاد أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا ، ولا يتعلق به ثواب البتة لأنه فعل متعلق بفرض الفاعل ومصلحة نفسه ، وقد يقال : إنه يثاب عليه لكونه ممثلاً ، ولكن يكون ثوابه أنقص من ثواب التذنب ، لأن امتثاله مشرب بحفظ نفسه ، ويكون الفارق إذاً بين التذنب والإرشاد ، إنما هو مجرد أن أحدهما مطلوب لثواب الآخرة ، والآخر لمنافع الدنيا ، والتحقق أن الذي فعل ما أمر به إرشاداً إن أتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له ، وإن أتى به لمجرد الامتثال غير ناظر إلى مصلحته ، ولا قاصد سوى مجرد الانقياد لأمر ربه فيثاب ، وإن قصد الأمرين أثيب على أحدهما دون الآخر ، ولكن ثواباً أنقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال .

واعلم أن صيغة افعال : حقيقة في الوجوب مجاز في غيرها على الصحيح كما استعرفه إن شاء الله تعالى ، والعلاقة التي بين الواجب والمندوب والإرشاد حتى انطلقت عليهما صيغة افعال هي المشابهة المعنوية .

الرابع : الإباحة كقوله تعالى : (كلوا من الطيبات) (١) .

الخامس : التهديد (اعملوا ما شئتم) (٢) ومن التهديد الإنذار كقوله تعالى : (قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار) (٣) وقد جعله جماعة قسماً آخر ولا يشك في ثبوت الفرق بينهما إذ التهديد هو التخويف ، والإنذار هو الإبلاغ ، لكن لا يكون إلا في التخويف فقوله تعالى : (قل تمتعوا) أمر بإبلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالأمر . وقال صفى الدين الهندي وغيره : الفرق بينهما أن الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد ، كما في الآية المذكورة ، والتهديد لا يجب فيه ذلك بل قد يكون مقروناً ، وقد لا يكون ، وقبل في الفرق بينهما إن التهديد في العرف أبلغ من الوعيد والغضب من الإنذار ، وكلها فروق صحيحة ، والعلاقة بين التهديد والوجوب المضادة ، لأن المهديد عليه ، إما حرام أو مكروه كذا قيل ، وعندى أنه المهديد عليه

(١) سورة المؤمنون آية (٥١) .

(٢) سورة فصلت آية (٤٠) .

(٣) سورة إبراهيم آية (٣٠) .

لا يكون إلا حراماً ، وكذلك الإنذار ، وكيف وهو مقترن بالوعيد بل قد ذهب قوم إلى أن الكبائر هي المتوعد عليها .

السادس : الامتتان (وكلوا مما رزقكم الله) (١) والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة مجرد إذن ، وأنه لا بد من اقتران الامتتان بذكر احتياج الخلق إليه ، وعدم قدرتهم عليه ، ونحو ذلك كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذى رزقه ، والعلاقة بين الامتتان والوجوب المشابهة في الإذن أن الممنون لا يكون إلا مأذوناً فيه .

السابع : الإكرم (ادخلوها بسلام آمنين) (٢) ، فإن قرينة قوله (بسلام آمنين) يدل عليه ، والعلاقة أيضاً بالإذن .

الثامن : التسخير : مثل : (كونوا فردة خاسئين) (٣) والفرق بينه وبين التكوين ، أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيها انتقال إلى حالة متمهنة بخلاف التسخير ، فإنه لغة الذلة والامتهان في العمل . والعلاقة فيه ، وفي التكوين المشابهة المعنوية ، وهي تحتم الوقوع ، وقد سمى الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، وإمام الحرمين : هذا القسم بالتكوين .

التاسع : التعجيز : (فأتوا بسورة من مثله) (٤) والعلاقة المضادة ، إذ لا يكون التعجيز إلا في الممتنع .

العاشر : الإهانة : (ذق إنك أنت العزيز الكريم) (٥) .

-
- (١) سورة المائدة آية (٨٨) .
 - (٢) سورة الحجر آية (٤٦) .
 - (٣) سورة البقرة آية (٦٥) .
 - (٤) سورة البقرة آية (٢٣) .
 - (٥) سورة الدخان آية (٤٩) .

الحادي عشر : التسوية : (فاصبروا أو لا تصبروا) (١) .

الثاني عشر : الدعاء : مثل القائل : اللهم اغفر لي ، وقوله تعالى : (ربنا افتح بيننا وبين قومنا) (٢) .

الثالث عشر : التقي : مثل قول امرئ القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى (٣)

وقد يقال : لم جعل المصنف هذا الشاعر متمنياً ، ولم يجعله مترجياً ، مع أن التمني محتص بالمستحيل ، وانجلاء الليل غير مستحيل؟ والجواب أن المحب ينزل إليه طولوه منزلة ما يستحيل انجلاؤه ، ولهذا قال الشاعر :

وليل المحب بلا آخر

الرابع عشر : الاحتقار : كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام يخاطب السحرة : (ألقوا ما أنتم ملقون) (٤) يعني أن السحر وإن عظم ففي مقابلة ما أتى به موسى عليه السلام حقير ، والفرق بينه وبين الإهانة أن الإهانة إما تكون بالقول أو الفعل أو بتركهما دون مجرد الاعتقاد ، والاحتقار إما محتص بمجرد

(١) سورة الطور آية (١٦) .

(٢) سورة الأعراف آية (٨٩) ،

(٣) البيت لامرئ القيس - جدج - بضم الحاء والذال بينهما نون ساكنة - بن حجر بن الحارث بن عمر المتوفى سنة ٨٠ ق . ه وهو من معلقته المشهورة ، التي مطلعها :

قفا نيك من ذكرى حبيب ومنزل

بمقط الأوى بين الدخول فحول

(شرح القصائد العشر للبريزي ص ٤٧ بتحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد) .

(٤) سورة الأعراف (١١٦) ويونس (٨٠) والأشعراء (٤٣) وفي الأصل

(بل ألقوا) وهو زائد عن النص القرآني ، لذا حذفته من الأصل . اهـ محققه !

الاعتقاد أو لا بد من الاعتقاد ، بدليل أن من اعتقد في شيء أنه لا يعياً به ولا يلتفت إليه يقال : إنه احتقره ، ولا يقال أهانه ، ما لم يصدر منه قول أو فعل ينبي عن ذلك .

الخامس عشر : التكوين : كمن فيكون . وقد سما الغزالي إلى هذا القسم بكال الفقرة وتبعه الأمدى .

السادس عشر : الخبر مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « إذا لم تستح فاصنع ما شئت » (١) أي صنعت ما شئت .

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : هو هذا تهكم إذ معناه اعرضه على نفسك ، فإن استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله ، وإن لم تستح فاصنع ما شئت من هذا الجنس ، وعلى هذا التفسير يحتاج هذا القسم إلى مثال : وأمثلة كثيرة .

قوله : وعكسه ، أي قد يستعمل الخبر ، ويراد به الأمر مثل قوله : (والوالدات يرضعن أولادهن) (٢) المعنى والله أعلم ، ليرضع الوالدات أولادهن ، وهذا أبلغ من عكسه ، لأن الناطق بالخبر مراداً به الأمر ، كأنه نزل المأمور به منزلة الواقع . قوله : « لا تتكح المرأة للمرأة » (٣) يعني أن الخبر قد يأتي مراداً به النهي ، كما قد يقع مراداً به الأمر ، وذلك أعني مجيئه مراداً به النهي ، كما في الحديث الذي رواه ابن ماجه بإسناد جيد ، أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال : « لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها » ، فإن صيغته صيغة خبر لوروده مضموم الجيم ، ولو كان

(١) رواه البخارى ، كتاب الأدب ، باب : إذا لم تستح فاصنع ما شئت (٢٥ / ٨) وأبو داود في كتاب الأدب ، باب « في الحياء » (٥٥٢ / ٢) .
(٢) سورة البقرة (٢٣٣) .

(٣) رواه ابن ماجه في كتاب النكاح ، باب : لا نكاح إلى بولي (٦٠٥ / ١) من حديث أبي هريرة — رضى الله عنه — بلفظ « لا تزوج » ، بإسناد ضعيف ، كما رواه الدارقطنى بإسناد على شرط مسلم ، انظر : سبل السلام (١١٩ / ٣) — (١٢١) .

نهما لكان مجزوماً مكسوراً لالتقاء الساكنين ، والمراد به النهي . فهذا شرح الأقسام الستة عشر التي في الكتاب ، وهي في الحقيقة أكثر لاشتغال بعض أقسامها على نوعين كما عرفت ، وقد زاد إمام الحرمين : في البرهان الأمر بمعنى الإنعام كقول تعالى : (كلوا من طيبات ما رزقناكم) (١) قال هذا وإن كان فيه معنى الإباحة ، فإن الظاهر منه تذكير النعمة وزاد أيضاً الأمر بمعنى التعويض كقوله : (فاقض ما أنت قاض) (٢) وزاد صني الدين الهندى تاسع عشر وهو التعجب ومثل له بقوله تعالى : (قل كونوا حجارة أو حديداً) (٣) وهذا المثال جعله الأمدى وابن برهان من قسم التعجب . ورأيت في طبقات الفقهاء لأبي عاصم العبادى ، في ترجمة أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي ، زيادات أخر منها التعجب ، كما قال الشيخ الهندى ، لكن مثل له بقوله تعالى : (انظر كيف ضربوا لك الأمثال) (٤) ومنها الأمر بمعنى التكذيب مثل قوله تعالى : (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين) (٥) وقوله : (قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا) (٦) ومنها الأمر بمعنى المشورة مثل : (فانظر ماذا ترى) (٧) وزاد أبو عاصم أيضاً في غير هذه الترجمة الأمر بمعنى الاعتبار مثل قوله : (انظروا إلى ثمره إذا أمروا) (٨) والأمر بمعنى التسليم مثل : (فاقض ما أنت قاض) وهذا قد تقدم عن إمام الحرمين ، وقد وصلت الأقسام بزيادات أبي عاصم وإمام الحرمين ، والقسم الذى ذكره الهندى إلى اثنين وعشرين .

قال : (الثانية : أنها حقيقة في الوجوب مجاز في البوقى ، وقال أبو هاشم :

- (١) سورة البقرة (آية ١٧٢) .
- (٢) سورة طه (آية ٧٢) .
- (٣) سورة الإسراء (آية ٥٠) .
- (٤) سورة الإسراء (آية ٤٨) .
- (٥) سورة آل عمران (آية ٩٣) .
- (٦) سورة الأنعام (آية ١٥٠) .
- (٧) سورة الصافات (آية ١٠٢) .
- (٨) سورة الأنعام (آية ٩٩) .

إنه للندب ، وقيل للإباحة ، وقيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، وقيل للقدر المشترك بينهما ، وقيل لأحدهما: ولا تعرفه وهو قول الحجة ، وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة) .

أجمعوا على أن صيغة إفعال : ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها ، وإنما الخلاف في بعضها ، وقد اختلفوا فيه على مذاهب :

أحدها : أنه حقيقة في الوجوب فقط مجاز في البواق ، وهو المحكى عن الشافعي رضي الله عنه .

وقال إمام الحرمين : في التلخيص المختصر من التقريب والإرشاد : وأما الشافعي فقد ادعى كل من أهل المذاهب أنه على وفاقه ، وتمسكوا بعبارات متفرقة له في كتبه حتى اعتصم القاضي بالفاظ له من كتبه ، واستنبط منها مصيره إلى الوقف ، وهذا عدول عن سنن الإنصاف ، فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب انتهى ، ونقله الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع وابن برهان في الوجيز عن الفقهاء ، واختاره الإمام وأتباعه منهم المصنف .

قال الشيخ أبو إسحاق : وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن على أصحاب أبي إسحاق يعني المروزي ببغداد ، ثم اختلف القائلون بهذا المذهب في أن اقتضاها الوجوب ، هل هو بوضع اللغة أم بالشرع على مذهبين ، وصحح الشيخ أبو إسحاق أنه بوضع اللغة ، ونقله إمام الحرمين عن الشافعي .

والثاني : أنها حقيقة في الندب . قال الغزالي : ومنهم من نقله عن الشافعي ، وقد نقله في الكتاب عن أبي هاشم ، والغزالي نقله عن كثير من المتكلمين دهاؤهم المعتزلة ، أي دهاؤهم الكثير من المتكلمين وجماعة من الفقهاء .

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : الذي تحكى الفقهاء عن المعتزلة أنها تقتضى الندب ، وليس هذا مذهبهم على الإطلاق . بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضى الإرادة ، والحاكم لا يريد إلا الحسن والحسن يتم إلى واجب و مندوب ، فيحمل على المحقق من الاسم ، وهو الندب ، فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب إلا على هذا التقدير .

قلت : ويلزمهم أو أكثرهم على هذا التقدير القول بالإباحة ، لأن المباح عند أكثرهم حسن ، كما سبق في أوائل الكتاب .

الثالث : أنها حقيقة في الإباحة التي هي أدنى المراتب .

الرابع : أنها مشتركة بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والتدب ، وهو المحكى عن المرتضى من الشيعة ، وقال الغزالي : صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الأمر بين الوجوب والتدب .

الخامس : أنها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب فيكون متواطئاً ، وهو رأى الإمام أبي منصور الساري .

السادس : حقيقة إما في الوجوب ، وإما في التدب ، وإما فيهما جميعاً بالاشتراك اللفظي ، لكننا لا ندرى ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة : ويعرفون أن لا رابع ، وهذا محكى عن طائفة من الواقعية ، كالشيخ والقاضي واختاره الغزالي والآمدي ، هذا هو تحرير هذا المذهب ، وقول المصنف في حكايته وقيل لأحدهما ولا تعرفه ، غير مرضى بوجهين :

أحدهما : تصريحه بتردد هذا المذهب بين شيئين ، وليس كذلك بل بين ثلاثة كما سقناه .

وثانيهما : أنه على تقدير صحة هذا بأن يكون بعض الناس ذهب إلى تردد بين شيئين ، فليس قول الغزالي ، إنما اختار الغزالي ما أوردناه ، وهذه عبارة المستصفي : وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب ، وقال قوم بل للتدب ، وقال قوم : يتوقف فيه ، ثم منهم من قال : هو مشترك كلفظ العين ، ومنهم من قال : لا ندرى أيضاً أنه مشترك أو وضع لأحدهما ، واستعمل في الثاني : مجازاً ، والمختار أنه يتوقف فيه انتهى .

وقد حكى الشيخ الهندي عن الشيخ والقاضي ، وإمام الحرمين والغزالي ، التوقف في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو التدب فقط ، أو فيهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، وهذا مغاير لهذا الذي سقناه عن الغزالي لتردده بين أربعة لا ثلاثة . والذي في المستصفي ما رأيته ، وأما الشيخ والقاضي فقد ذكرنا النقل عنهما في أول

هذا الفصل من كلام إمام الحرمين، وأما إمام الحرمين فالذي صرح باختياره ما نصه: من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل افعل: وبين قوله لا تفعل، فليس من التحقيق في شيء فإننا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك كما نعلم الفصل بين قول القائل فعل وبين قوله ما فعل، ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه، فإذا سقط هذا رددنا القول إلى الإباحة التي هي تخير، ولا اقتضاء فيها ولا طلب، وقلنا: لا شك في فصل العرب بين قول من يقول: لا حرج عليك، فعلت أو تركت، وبين قول: افعل فإن الصيغة الأخيرة مقتضاها طلب لا محالة، وليس في الإباحة من الطلب شيء، فقد لاح سقوط الإباحة عن متضمن الصيغة، ولم يبق إلا التذب، والتذب من ضرورة معناه التخير في الترك، وليس في قول القائل افعل تخير في الترك أصلاً، وقد تعين الآن أن نبوح بالعرض الحزق ونقول: افعل طلب محض لا مسامحة له لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن، فإن قيل: هذا مذهب الشافعي وأتباعه، وهو المصير إلى انتضاء اللفظ إيجاباً، قلنا: ليس كذلك، فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعد على الترك، وليس ذلك مقتضى تمحيص الطلب، فإذا الصيغة لتمحيص الطلب، والوجوب مسدرك من الوعد. هذا له ثبته، ثم قال: وأنا أبى على منتهى الكلام شيئاً يقرّب ما أخبرته من مذهب الشافعي، فأقول: ثبت في موضوع الشرع أن التخصيص في الطلب موعود على تركه، وكلما يكون كذلك فلا يكون إلا واجباً انتهى.

وحاصل هذا الذي اختاره حمل الصيغة على الاقتضاء والطلب وفصار المستفاد منها من جهة اللسان الطلب الجازم، وكون هذا الطاب موعداً عليه شيء آخر ثابت في أوامر الشرع بالدليل الخارجي، فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من اللغة والشرع، فقد وافق القائدين بالوجوب، وإن كان قد خالفهم في هذا التركيب، ونقل المازري في شرح البرهان هذا الذي اختاره إمام الحرمين عن الشيخ أبي حامد الإسفرايني، وقال: إنه صرح به وسبقه إلى اختياره، فأشار إلى أن الأمر يقتضي حصر الماء ور على الفعل فاقضاءه منه اقتضاء جزماً، ولكن إذا ثبت هذا من جهة اللسان ثبت بعده الوعد، وهذا هو الذي اختاره الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين هو المختار عندنا، فإن الوعد لا يستفاد من اللفظ، بل هو أمر خارجي عنه، ولكننا نقول: المنقول عن الشافعي أن الصيغة تفتضي الوجوب، ومراده الصيغة الواردة.

حتى الشرع إذ لا غرض له في الكلام في شيء غيرها، ولم يصرح الشافعي بأن اقتضاها للوجوب مستفاد منها فلعله يرتضى هذا التركيب ويقول به، ويكون ماذهب إليه الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين : هو الذي ذهب إليه إمامهما .

واعلم أن هذا المذهب المختار مغاير للذهبين اللذين حكياهما عند حكاية القول بالوجوب، في أن ذلك هل هو بالشرع أو اللغة، فتصير للذاهب أربعة :

الوجوب بالشرع، والوجوب باللغة، والوجوب بضم الشرع إلى اللغة، وتعدم الوجوب .

فإن قلت : كيف يقال بأن الوجوب مستفاد من وضع اللغة ؟

قلت : هو بعيد كما أشرنا إليه ولكنه هو مذهب مصرح به كما عرفت، وعن ذكره الشيخ أبو إسحاق والقاضي أبو بكر في مختصر التقريب لإمام الحرمين، وقال إن الأكثرين من القائلين بأن الصيغة تقتضي الوجوب عليه، وأنه كذلك بأصل الوضع لأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً، وتقريبه وتوحيه بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر، ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب فاقضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب . وقال المازري: صرح بعض أصحابنا بأن الوعيد مستفاد من اللفظ، كما يستفاد منه الاقتضاء الجازم، فقد ثبت هذا المذهب إلا أنه عندنا ساقط.

قال القاضي في مختصر التقريب : ولسنا نعلم أن في إطلاق اللغة ما يقتضي أن يخالف الصيغة المطابقة للمرأة عن القرائن يسمى عاصياً ويستوجب التوبيخ، ويقول لهم : بيم تسكرون على من يزعم أنهم وإن وبخوا تارك الامتثال بسمة العصيان، فإنما وبخوه عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الأمر به دالة على اقتضاء الوجوب، فليس يمكنكم أن تزعموا أنهم يوبخون بالعصيان في الأمر المنجرد عن القرائن .

قال : وإسم الأمر يصدق على المنجرد والمقترن، فن أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف إلى الصيغة المطلقة .

قال : ثم نقول على وجه التنزل : لسنا نعلم أن يثبت سمة العصيان ، وصف ذم على الإطلاق إذ قد يرد ذلك في غير موضع استحقاق الذم ، فإنك تقول : أشرت على فلان بكذا فصانى وعصى مشورتى ، وإن لم يكن لمشورتك موجبا على من أشرت عليه المذهب .

السادس : أنها بين الثلاثة ، أعنى الوجوب والتدب والإباحة ، واختلف القائلون به فقالت طائفة بالاشتراك اللفظى ، وقال آخرون : بالمنوى وكلام المصنف تختمل للأمرين .

السابع : أنها مشتركة من الخمسة - أعنى الوجوب والتدب والإباحة - والكراهة والتحريم وهو المشار إليه بقول المصنف : وقيل : بين الخمسة ، ومراده الأحكام الخمسة - فإن الإمام فى المحصول هكذا حكى هذه المذاهب المذكورة فى الكتاب -

الثامن : أنه أمر مشترك بين الوجوب والتدب والإباحة والإرشاد والتهديد حكاه النزالي .

التاسع : أن أمر الله تعالى للوجوب ، وأمر النبي ﷺ للتدب ، إلا ما كان موافقا لنص أو مبينا لمجمل حكاه القاضى عبد الوهاب فى اللخص عن شيخه أبى بكر الأبهري ، وكذلك حكاه عنه المازرى فى شرح البرهان وقال : إن النقل اختلف عنه فروى عنه هنا ، وروى عنه موافقة من قال : إنه للتدب على الإطلاق . هذا ما حضرنا من المذاهب فى هذه المسألة .

وقد ادعى الإمام إذ حكى الاتفاق على أن صيغة افعل ليست حقيقة فى جميع المحامل المتقدمة أن الخلاف إنما وقع فى أمور خمسة : الوجوب ، والتدب ، والإباحة . والتنزيه ، والتحريم . وأنت إذا تأملت ما حكيناه من المذاهب علمت أن حصر الخلاف فى ذلك ليس بجيد .

أدلة القائلين

بأن صيغة « افعل » ، حقيقة في الوجوب

قال : (لنا وجوه : الأول قوله تعالى (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) ذم على ترك الأمر فيكون واجباً)

استدل على ما ذهب إليه من أن صيغة (افعل) حقيقة في الوجوب لوجوه خمسة :

الأول : قوله تعالى لإبليس : (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) (١) ووجه الحجية منه أن الصيغة وإن كانت صيغة استفهام لكن الاستفهام غير مراد منها لاستيحائه على من يستحيل عليه الجمل ، بل المراد منها : الذم والتوبيخ ، وأنه لا عنبر له في الإخلال بالوجود بعيد ورود الأمر به ، ولو لم يكن الأمر للوجوب لما جين التزم والتوبيخ . ورد الآمدي هذا الدليل بأنه لا يلزم من كون هذا الأمر اقتضى الوجوب أن يكون كل أمر كذلك ، والجواب : أنه لا قائل بالفصل .

واعلم أن الشيخ أبا إسحاق في شرح اللمع أورد من جهة المعتزلة أن ما ذكرتموه من الآيات يدل على أوامر الله ورسوله يدلان على الوجوب ، ونحن لا نتنازع في ذلك إنما تنازع في مقتضى اللفظ لغة . وأجاب بأنهم متى سلخوا ذلك حصل المقصود ، إذ المطلوب معرفة مقتضى أوامر الله وأمر الرسول ﷺ ، وغرضنا من إيراد هذا السؤال : أنه قد يوجد منه أن المعتزلة أو أن الشيخ أبا إسحاق اعتقد أنهم لا يخالفون في أن أوامر الله وأمر رسوله عليه السلام يقتضى الوجوب وذلك عجيب ، فإن النقل عنه بخلاف ذلك ،

قال : (الثاني : اركعوا لا يركعون قيل : ذم على التكذيب .

فلنا : الظاهر أنه للترك ، والويل للتكذيب . قيل : لعل قرينة أوجبت .

(١) سورة الاعراف (آية ١٢) .

قلنا : وتب النثم على ترك مجرد افعال) .

الدليل الثاني قوله تعالى : (وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) (١) ووجه التمسك أنه تعالى ذم أقواما على ترك ما قيل لهم فيه افعالوا ، إذ الآية بسياقها يدل على النثم فلو لم تكن الصيغة للوجوب لما حسن ذلك ، وإلما قلنا : إن سياق الآية يدل على النثم لأنه ليس المراد من قوله لا يركعون الإعلام والإخبار لأن ترك الركوع من المكذبين معلوم لكل أحد فيكون ذمأ لهم . واعترض عليه بوجهين :

أحدهما : أنا لانسلم أن النثم على ترك مقتضى الأمر بل على تكذيب الرسل ويؤيده قوله : (ويل يومئذ للمكذبين) أجاب عنه بأن الظاهر أن النثم على ترك مقتضى الأمر أن ترتب النثم على الترك ، والترتيب يشعر بالتلبه والويل على التكذيب لحيث أن يكون المكذبون هم التاركين ، فلمهم الويل بسبب التكذيب ولهم العقاب بترك الأمور به ، إذ الكفار مأمورون بالفروع ، وإما أن يكونوا غيرهم فيجوز أن يستحق قوم الويل بسبب التكذيب ، وآخرون العقاب بسبب ترك الأمور به .

هذا تقرير الجواب ، واعترض النقضوا على الاستدلال بالآية من وجه آخر فقال : لانسلم أنه ذمهم على ترك الركوع فقط ، بل ذمهم على كونهم بحيث لو قيل لهم اركعوا لا يركعون ، والمراد به أنهم غير قابلين للإيذار ونصح الأنبياء ، وغير ملتفتين إلى دعوتهم قد انطوت جبلتهم على ما ذمهم من ذلك ، والرجل قد يتصف بهذه السجية قبل أن يقال له اركع فلا يركع ، ونحن معترفون بأن هذه الملكة بما يوجب العذاب .

هذا اعتراضوهو ضعيف ، وجوابه ما ذكرناه من أن الظاهر أن النثم على ترك مدلول قوله : اركعوا ، وما ذكره خروج عن حقيقة اللفظ من غير دليل .

والوجه الثاني : وهو يتجه على الدليلين المذكورين هذا الذى نحن فيه ، والذى

تقدم وتوجيهه ، سلنا أن النزم على الترك لكن فعل الأمر اقترنت به قرينة تقتضى إيجابه ، فإن الصيغة إذا اقترنت بها قرينة صرفتها إلى مادلت عليه إجماعاً ، أجاز عنه بأنه رتب النزم على مجرد ترك المأمور به وترتيب الحكم على الوصف يشمر بالتلبة ، فيكون نفس الترك علة ، وما ادعيتم من القرينة الأصل عدمه .

فإن قلت : هذا الاحتمال ، وإن كان على خلاف الأصل فهو قاذح في القطع والمسألة قطعية

قلت : أما من قال إن المسألة ظنية كأبي الحسين البصرى وغيره ، فيجب بمنع كونها قطعية ، وأما من قال بأنها قطعية فيجب بأن كل واحد مما يذكر من الأدلة وإن كان لا يفيد القطع لكن المجموع يفيد .

قال : (الثالث : تارك المأمور به مخالف له ، كما أن الآتى به موافق على صدق العذاب لقوله) فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم (قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر ، والمخالفة اعتقاد فساده . قلنا : ذلك لدليل الأمر لأنه قيل الفاعل ضمير والذين مفعول .

قلنا : الإضمار خلاف الأصل ، ومع هذا فلا بد من مرجع ، قيل الذين يتسللون .

قلنا : هم المخالفون ، فكيف يؤمرون بالخذ عن أنفسهم ، وإن سلم فيضيق ، قوله : أن تصيبهم .

قيل : فليحذر لا يوجب .

قلنا : يحسن ، وهو دليل قيام المقضى .

قيل : عن أمره لا يعم .

قلنا : عام لجواز الاستثناء .

الدليل الثالث : أن تارك المأمور به مخالف لذلك الأمر ، ومخالف ذلك الأمر على صدق العذاب ، فتارك المأمور به على صدق العذاب إنما قلنا : تارك المأمور به مخالف للأمر لأن موافقة الأمر هي الإيمان بمقتضى الأمر ، والمخالفة ضد الموافقة فكانت مخالفة الأمر عبارة عن الإخلال بمقتضاه ، ثبت أن تارك المأمور به مخالف .

وإنما قلنا : مخالف الأمر على صدد العذاب لقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) (١) أمر مخالف الأمر بالتحذر عن العذاب والتحذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لوقوعه بدليل أنه يصح الأمر بالتحذر عن الشيء بدون وجود المقتضى له ، ألا ترى أنه يقبح أن يقال لمن جلس تحت سقف قوى غير مائل : احذر أن يقع عليك ، ولا يقبح أن يقال ذلك لمن جلس تحت سقف مائل في معرض الوقوع ، وما ذلك إلا لأن المقتضى للوقوع قائم فيه ، فلولا لم يكن ترك المأمور به مقتضياً لوقوع العذاب لما حسن الأمر بالتحذر عن العقاب ، ولا معنى لقولنا : إن الأمر يقتضى الوجوب إلا ذلك .

وفي هذا التقدير نظر سيأتي إن شاء الله تعالى .

واعترض الخصم بأربعة أوجه :

أحدها : منع المقدمة الأولى - أي لانسلم أن موافقة الأمر عبارة عن الاتيان بمقتضاه ، وإنما هي اعتقاد حقيقته يعني كونه حفاً مستوجب القبول ، فالمخالفة هي إنكار حقيقته ، يعني اعتقاد أنه فاسد .

قلنا : هذا ليس موافقة للأمر ، بل موافقة للدليل الدال على حقيقة ذلك الأمر وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول ، فاعتقاد حقيقة الأمر موافقة للدليل لا موافقة الأمر ، فإن موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه ، فإذا دل الدليل على حقيقة الأمر كان الاعتراف بحقيقته مستلزماً لتقرير مقتضى ذلك الدليل . والأمر لما اقتضى دخول فعل المأمور به في الوجود ، كانت موافقته عبارة عما يقرر دخوله وإدخاله في الوجود يقرر دخوله ، فكانت موافقة الأمر عبارة عن فعل مقتضاه .

وثانيها : منع المقدمة الثانية ، وتقريره لانسلم أنه تعالى أمر المخالف بالتحذر ، بل أمر بالتحذر عن المخالف ، فيكون فاعل فليحذر ضميراً ، والذين في محل نصب بأنه مفعوله أجاب عنه بوجهين :

أحدهما : أن الإضمار خلاف الأصل .

والثاني : أن الضمير لا يبد له من اسم ظاهر يعود إليه وهو مفقود هنا ، قال :
الجسم : لما لا يعود على الذين يتسللون ، والتقدير : فليحذر الذين يتسللون منكم
لو إذا عن الذين يخالفون عن أمره .

أجاب المصنف عنه بوجهين :

أحدهما : أن الذين يتسللون هم المخالفون ، وذلك أن المخالفين لما نقل عليهم
المقام في المسجد وسماع الخطبة لاذوا بمن يستأذن للخروج ، حتى إذا أذن له
خرجوا معه من غير إذن فنزل قوله (قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو إذا) وإذا
كان كذلك ، فلو أمر المتسللون بالحدز عن المخالفين ، لسكبوا قد أمروا بالحدز عن
أنفسهم وذلك غير ممكن .

الثاني : أنا ولو سلمنا أن مرجع الضمير الذين يتسللون كما ادعوه ، لكان أمراً
للمتسللين بالحدز عن المخالفين ، ويصير تقدر الآية حيثئذ : فليحذر الذين يتسللون
منكم لو إذا الذين يخالفون عن أمره فيضغ إذ ذاك قوله (أن تصيبهم فتنة) لأن
فاعل (فليحذر) حيثئذ الضمير ، (والذين) مفعوله ، والحدز لا يتعدى إلى مفعولين
حتى يكون (أن تصيبهم) مفعولاً له تالياً له ، فيصير حيثئذ ضامماً لا تعلق له
بما قبله ، ولا بما بعده .

فإن قلت : لم لا يكون لأجله إذ الحدز لأجل إصابتها الفتنة أو العذاب الأليم ؟

قلت : لو كان كذلك لكان مجامعاً للحدز ، لأن الفعل يجب أن يجامع عتبه
واجتماعهما محال ، كذا أجاب به الشيرازي شارح الكتاب ، وقد قال الجاريري
الشارح أيضاً : يمكن أن يجاب عن قولهم :

أولاً : إن الفاعل ضمير يعود على المتسللين ، بأنه لو كان كذلك لوجب إظهاره .
فيقال : فليحذروا لأنه عائد على جمع .

وثالثها : وهو اعتراض على المقدمة الثانية أيضاً ، وتقريره : سلمنا أن قوله
فليحذر أمر المخالفين بالحدز وأنه لا ضمير في الآية لكن لم قاتم إنه يوجب الحدز ،

وهل غاية ذلك إلا ورود الأمر به واقتضاء الأمر الوجوب ، هو محل النزاع والاستدلال بما ذكرتموه مصادرة على المطلوب .

أجاب: إنا لا ندعى وجوب الحذر من قوله: فليحذر، وإنما ندعى أنه يفيد حسن الحذر عن مخالفة الأمر، وحسن الحذر دليل على قيام المقتضى للوقوع في المحذور. وإلا لكان الحذر عبثاً. ولقاتل أن يقول: قد يحسن الحذر مع التردد في قيام المقتضى ل مجرد ذلك التردد عملاً بالأحوط كالدائر بين أمرين يتردد في اقتضاء أحدهما وقوع الضرر، ولا يتوقع ضرراً من الآخر، فإنه يحسن أن يحذر من الأول، والأمر متردد بين الوجوب وعدمه، فيحسن التحذير منه، ولو لمجرد التنازع في مقتضاه.

ورابعها: أنا سلينا صحة ما ذكرتم من المقدمتين إلا أن قوله تعالى: (ع امره) في الآية المذكورة، لفظ مجرد فنفيد أن أمراً واحداً للوجوب لا أن كل أمر للوجوب أوجب بأنه عام لجواز الاستثناء، إذ يصح أن يقال: ليحذر: الذي يخالفون عن أمره إلا في الأمر الفلاني، ومعيار العموم جواز الاستثناء، كما ستمر فيه إن شاء الله تعالى. هذا شرح ما في الكتاب.

وقد اعترض التشيراني على الاحتجاج بالآية فقال: الأمر هنا بمعنى الشأن وهو الاجتماع على محاربة الكفار، لأنه مذكور معرف بالإضافة إلى النبي ﷺ وقد ذكر قبل هذا منكرأ في قوله تعالى (وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه) وذلك الأمر هو الشأن، وهو الاجتماع على المحاربة وهو الذي دعاهم النبي ﷺ إليه وكان بعضهم ينسل لو إذا، فأراد بالمخالفة هنا الانحراف، وهو النسل لو إذا في المعنى، وإذا كان ذلك محمولا على الانحراف استقام دخول عن فيه فيقال انحراف عن كذا، ولا يقال ترك عن كذا، فإذا كان الأمر محمولا على الشأن والمخالفة على الانحراف لم يبق في الآية احتجاج على المقصود، والإناصاف يوجب حمل الأمر والمخالفة على ما ذكرنا اتساقاً للكلام ورعاية على أصول العربية.

قال: (الرابع: تارك المأمور به عاص لقوله تعالى (أف عصيت أمرى - لا يعصون الله ما أمرهم) والعاصي يستحق النار لقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له

نار جهنم خالدين فيها أبدا) قيل: لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر قوله: ويفعلون ما يؤمرون) -

قلنا: الأول: ماض أو حال .

والثاني: مستقبل قيل: المراد الكفار بقرينة الخلود .

قلنا الخلود: المكث الطويل) .

الدليل الرابع: تارك المأمور به عاص وكل عاص يستحق العقاب، فتارك المأمور به يستحق العقاب، ولا معنى للوجوب إلا ذلك .

بيان الأول: بقوله تعالى (أفعميت أمري) (١) ، وقوله: (لا يعصون الله ما أمرهم) (٢) وكذا قوله: (ولا أعشى لك أمرا) (٣) وما قدمناه من شعر العرب .

وبيان الثاني بقوله تعالى: (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا) (٤) ومن من صيغ العموم .

واعلم أن المصنف جعل الكبرى مهمة أن قال: والعاصي يستحق النار، فلم يسورها بكل وشرطها أن تكون كلية، فالصواب في مصطلح القوم أن يقول: وكل عاص كما أوردناه وبه عبر الإمام، واعترض الخصم بوجوهين:

أحدهما: أنا لانسلم الصغرى، وهى أن تارك المأمور به عاص ويبيانه قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) فلو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله (لا يعصون الله ما أمرهم) معناه أنهم يفعلون

(١) سورة طه آية (٩٤)

(٢) سورة الملاق آية (٦)

(٣) سورة الكهف آية (٦٩)

(٤) سورة الجن آية (٢٣)

ما يؤمرون، وكان قوله: ويفعلون ما يؤمرون تكريراً أجاب عنه ، بأن التكرار إنما يلزم أن لو كان لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون بالنسبة إلى زمان واحد ، وليس كذلك ، بل لا يعصون للزمان الماضي ، والحال لقرينة قوله : ما أمرهم ويفعلون للمستقبل لقرينة قوله : ما يؤمرون ، فتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي والحال ، ويفعلون ما يأمرهم به في المستقبل ، هذا تقرير الاعتراض وجوابه ، وهنا مناقشتان :

أحدهما : في قوله : لو كان العصيان ترك الأمر ، وذلك لأن النزاع إنما هو في أن تارك الأمر عاص أم لا ، لا في أن العصيان، هل هو ترك الأمر أم لا ، وكيف يقال ذلك والعصيان قد يقع بترك الفعل الذي يجب اتباعه ، فكان الصواب أن يقول : قيل لو كان تارك الأمر عاصياً .

والثانية : قوله معنى الآية لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي ، قال القرافي : بعيد من جهة أن النحاة فصوا على أن لا ننق المستقبل ، واستعمالها بمعنى لم قليل مجاز فيجتمع المجاز في الفعل المضارع ، وفي لا أيضاً فكان الأحسن في الجواب أن يقال : لا نسلم التكرار بل قال بعض العلماء : أن قوله تعالى : (لا يعصون الله ما أمرهم) إخبار عن الواقع منهم : أي حدم المعصية دائماً وقوله تعالى : (ويفعلون ما يؤمرون) إخبار عن سببائهم التي طبعوا عليها ، يعني أن سببائهم الطاعة فيكون أحدهما خبراً عن الواقع منهم ، والآخر خبر عن السجية التي فطروا عليها فلا تكرر ، والفعل للمضارع قد كثر استعماله في الحالة المستمرة كقولهم : زيد يعطي ويمنع ويصل ويقطع ، وقول خديجة رضى الله عنها ، للنبي ﷺ ، 'إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل وتعين على نوائب الدهر ، أي ذلك شأنك في كل وقت وهو مجاز واحد في المضارع مشهور ، فيكون أولى من مجازين في الفعل والحرف وأحدهما قليل جداً .

الوجه الثاني : أنا لا نسلم كلية المقدمة الثانية : ونقول : ليس المراد بقوله : (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) كل عاص بل للكفار فقط ، ويدل على ذلك قوله : (خالد بن فيها أبداً) فإن غير الكافر لا يتخذ في النار ، أجاب عنه بأن الخلود في اللغة المسكت الطويل الصادق على الدائم وغيره ، وليس هو الدائم فقط بل هو حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز .

فإن قلت : فما تفعل في قوله أبدأ .

قلت : لا يتأني ذلك إذ قد يطلق ويراد به المدة الطويلة كما في قوله : (ولن يتمنوه أبدأ) والكفار يتمنون الموت في جهنم . ألا ترى إلى قولهم فيها يا مالك ليقض علينا ربك ولذائل أن يقول : أما تقسم الخلود بالمكث الطويل بخلاف الغالب من استعمال الشرع وعلى اللفظ على الغالب أولاً ، لا سيما وقد أوردته بقوله أبدأ وقولكم أن أبدأ قد يستعمل في الزمن الطويل قلنا : صحيح ، ولكن قرينة اجتماعها مع الخلود ينفي ذلك هنا وإلا فكأنه قال : قاطنين فيها مكثاً طويلاً زمنياً طويلاً ، فيكون قد قرر اللفظ بمجرد التأكيد الذي هو غير محتاج إليه هنا .

فإن قلت : التأكيد لا بد منه على التفسيرين لأنه إن أراد بالخلود الدائم ، كما ذكرتم فما أتى بهوله أبدأ إلا للتأكيد .

قلت : التأكيد على تقدير إرادة الدائم مناسب مناسبة شديدة لأن المحكوم به أولاً أعني المكث الدائم شيء عظيم يليق بخطبة التأكيد فكان التأكيد دليلاً على ما قلناه من أن المراد بالخلود الدائم للاحتجاج إلى التأكيد ، والحالة هذه ، ويدل ذلك أيضاً من الآية قوله : (فإن له نار جهنم) ، ولم يقل فإنه يدخل نار جهنم بل أتى بلام الاحتصاص ، والملك بالموضوع للدوام والبقاء وصدر الجزء بأن المؤكدة للجزء حيث قال : فإن له ، ولم يقل فله ، ثم أكد ثانياً عند ختام ذكر الجزء بقوله أبدأ ، ولم يبق علينا إلا أن الدائم لا يستعفه غير الكافر والآية في المعاصي ؛ وهو أعم إلا أن يكون هذا العام قد أريد به الخاص ، وأما التفشؤاني فقال : ليس العصيان عبارة عن ترك الأمر فقط بل عن ذلك مع زعم بطلان مقتضاه ، وهو ترجيح جانب العقب على الترك أو عدم الإيمان بمقتضاه وهو معنى قوله تعالى في الملائكة : (لا يعصون الله ما أمرهم) أى يجزمون بمقتضاه ويمتلون ويمتنع منهم عدم الإيمان بمقتضاه ، قال وكذلك في قوله تعالى : (أفحصيت أمري) معناه ما ذكرنا لأن موسى عليه السلام يقول : أزعمت أن ما أشرت به عليك وأمرتك به باطل غير سديد حتى تركته ، وأراد أن يعاقبه فكان جواب هارون عليه السلام بأن تركي لم يكن بناء على زعم البطلان بل بناء على مصلحة أخرى ، ثم أن موسى عليه السلام : لما سمع ذلك قبل معذرتة . وعلم أنه ليس بعاص ما أمره مع أنه كان تاركاً لما أمره قال :

ولو كان العصيان باقياً لكان سبب العقاب باقياً ، ولما كان يتمتع عن عقابه بالقدر الذى ذكره قال : وبهذا استحق العاصى الخاود فى النار بهذه الآية ، وكان ضللاً ضللاً مبيئاً بدليل قوله : (ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللاً مبيئاً) وترك المأمور به مع زعم بصحة مقتضاه لا يوجب ذلك ، هذا كلامه وهو مدخول ، أما قوله العصيان ترك الأمر مع زعم بطلان مقتضاه قلنا : هذا خلاف الشائع الذائع فى اللغة العربية ، ويلزم على هذا أن لا يعلق على من خالف أوامر الله ورسوله أنه عاص ما لم ينضم إلى ذلك هذا القيد ، وهى واضح البطلان ، وأما قوله : (لا يعصون الله فليس معناه إلا أنهم يمتثلون أوامره ، وأما قضية هارون عليه السلام فهو لم يعص أخاه موسى عليه السلام ، وإنما موسى استغفمه لما رآه لم يفعل ما أشار به كان يقول ما كان يمنعك من ذلك هل عصيت أمرى ، فقال هارون : لا ، ولكن المانع أنى خشيت أن تقول : فرقت بين بنى إسرائيل ، فقبل موسى عليه السلام عذره ، وعلم أنه لم يعصه لا باعتقاده بطلان مقتضى أمره ، ولا بالمخالفة لأن أمره لم يكن مطلقاً بل مقيداً بعدم المانع ، وإن لم يكن التقييد موجوداً فى اللفظ كما تقول لو كليك : اشترى اللحم ، ثم تقول : ما منعك من شرائه هل عصيت أمرى ، فيقول لك لا ، بل كان السوق غير قائم ، أو اللحم غير موجود والله أعلم .

قال : (الخامس : أنه عليه السلام احتج لزم أبى سعيد الخدرى على ترك استجابته وهو يصلى بقوله تعالى : (استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم) .

الدليل الخامس : ما رواه البخارى من أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا أبى سعيد وهو فى الصلاة فلم يجبه فقال : « ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله يقول : (استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم) ، وهذا الاستفهام ليس على حقيقة ، لأنه عليه السلام كان يعلم أنه فى الصلاة فدل على أنه لمجرد الدم والتوييح ، ولولا اقتضاء الأمر للوجوب لما كان ذلك ، وقد وقع فى الكتاب أن أبى سعيد هذا هو الخدرى ، وكذا وقع فى المحصول وغيره من كتب الأصول ظناً من مصنفها أنه لا أبو سعيد فى الصحابة إلا الخدرى ، وهذا الظن نشأ لهم من شهرة الخدرى ، وعلم ظروف ذكر غيره على أسماعهم ، وأبو سعيد هذا إنما هو ابن المعلى ، وليس هو

بخدرى (١) والقرافى رحمه الله تبه على ذلك : ومن كتبه استفدناه وهو صحيح ، وقد سألت شيخنا الحافظ الذهبي رحمه الله ، هل روى هذا الحديث من طريق الخدرى فى شىء من الكتب والأجزاء فقال لا ، ووقع الحديث فى بعض الكتب منسوباً إلى أبى بن كعب ، وليس بجيد أيضاً ، وقد نجزت الدلائل الخمس وهى إنما تفيد ثبوتها أن الأوامر الصادرة من الشارع للوجوب ، لأنها حقيقة الوجوب بأصل الوضع كما هو المدعى فلا بد من إقامة الدليل على أنها فى اللغة كذلك ، لكن لما كان الغرض المهم معرفة مدلولان أوامر الشارع خص الاستدلال بها وقد قدمنا أن المختار عندنا ما ذهب إليه إمام الحرمين . وليس الشرح موضع تقريره والذب عنه .

(١) الخدرى. هو : سعد بن مالك بن سنان الخدرى الأنصارى الحزرجى . صحابى جليل ، كان من الملازمين للنبي ﷺ - وشهد معه كثيراً من الغزوات . توفى سنة ٧٤ هـ بالمدينة المنورة (خلاصة تهذيب الكمال ١ / ٢٧١) .
أما أبو سعيد بن المعلى : فهو : رافع بن المعلى بن لوزان بن حبيب بن عدى الأنصارى . مات سنة ٧٣ هـ (خلاصة تهذيب الكمال ٣ / ٩٩) .
وهذا الحديث رواه البخارى عن أبى سعيد بن المعلى فى تفسير سورة الفاتحة والأنفال . فتح البارى (٩ / ٢٤٤ - ٢٧٧) كما رواه الإمام أحمد فى مسنده (٢ / ٤١٢ - ٤١٣) .
والترمذى فى فضائل القرآن ، والطبرى فى تفسير سورة الأنفال (١١ / ٤٦٦)

أدلة القائلين بالندب

قال : احتج المخالف بأن الفارق بين السؤال والندب هو الرتبة ، والسؤال للندب . فكذا الأمر .

قلنا : السؤال ، وإن لم يتحقق .

ذكر المصنف لبعض المخالفين دلائل :

أولها لأن هاشم القائل : بأن الأمر للندب لا جرم إن في بعض النسخ احتج أبو هاشم ، لكن ذلك غير مستقيم . لأن الثالث والثاني على أحد التقريرين كما سيأتي إن شاء الله تعالى لا تعلق لها لأبي هاشم ، وتقرر ما احتج به أبو هاشم أنه لا فرق بين السؤال والأمر إلا الرتبة ، فإن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل والسؤال للندب ، فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على شيء غير الندب من إيجاب أو غيره لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه .

هذا تقرير الاحتجاج يبرر بعض الشارحين بأن الأمر لو دل على الإيجاب وهي عبارة صحيحة في الرد على القائلين بالوجوب إلا أن أبا هاشم لم يأت بهذا الوجه لإبطال منسوب الوجوب بل لتقرير مذهبه ، فكان الأحسن أن يقال بأن الأمر لو دل على شيء غير الندب ، كما أوردناه ولا يخص الوجوب بالذكر .

وأجاب المصنف : أن السؤال من حيث الوضع يدل على الإيجاب أيضاً لأن صيغة افعال عدد الفئات لأنها للإيجاب موضوعاً لوجوب الفعل مع المنع من الترك . وقد استعملها السائل ، لكن لا يلزم من السؤال الوجوب . إن الوجوب حكم شرعي يستدعي إيجاب الشرع ، ولذا لا يلزم المسؤل القبول .

فإن قلت : إذا دل السؤال على الإيجاب لزم افتراقهما من وجه آخر ، إذ إيجاب الأمر يدل على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال .

قلت : إيجاب الأمر أيضاً غير مستلزم للوجوب ، لجواز أن يوجد بدون الوجوب ، كما إذا أمر السيد عبده بما لا يقدر عليه حساً وشرعاً .

وقد أجاب الأسفرايني (١) أحد شراح هذا الكتاب عن السؤال بأن المعنى تكون الفارق بينهما الرتبة ، هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب بخلاف السؤال ، وهذا فيه نظر إذ هما مدلولان متغايران ، على أن هذه المباحث كلها إنما هي على تقدير ثبوت اعتبار الرتبة حتى يكون فارقها ، لكنها عند المصنف غير معتبرة أن العلو والاستعلاء لا يعتبران كما تقدم ، فلهذا أجاب به المصنف على تسليم ثبوت الفرق نعم . الفرق بين السؤال والأمر عنده ، فرق ما بين العام والخاص ، فإن السؤال أمر صادر يتدلى والأمر أعم .

وأما قول بعض الشارحين ، قد يترتب الوجوب على السؤال كسؤال المضطر وقد لا يترتب ، وقد يترتب على الأمر ، وهو ما إذا كان صادراً من هو له ، وكان مقدوراً للكف ، وقد لا يترتب ، وفي تمثيله لترتب الوجوب على السؤال بحالة الاضطرار نظر ، لأن وجوب إطعام المضطر ليس لسؤاله بل لكونه مضطراً حتى لو لم يسأل ، وعرف أنه مضطر وجب إطعامه من غير سؤال .

أدلة القائلين بأنها للقدر المشترك

قال : (بأن الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فيكون حقيقة في القدر المشترك .

قلنا : يجب المصير إلى المجاز لما بيننا من الدليل)

أحتج من ذهب إلى أن الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب .
بأنها وردت للوجوب تارة ، وللندب أخرى ، فوجب أن تكون حقيقة في القدر
المشترك بينهما ، وهو رجحان العقل عن الترك ، وإلا فإن كان حقيقة فيها لزم
الاشتراك أو في أحدهما لزم المجاز فيهما على خلاف الأصل ، ويمكن أن يقرر هذا
الدليل على وجه آخر يصير به دليلا لأبي هاشم على أنه حقيقة في الندب ، وذلك
بأن يزيد على ما ذكرنا أن هذه الصيغة دالة على أصل الرجحان وجواز الترك ثابت
بمقتضى البراءة الأصلية التي لم يوجد ما يزيلها في رجحان وجود العقل مع جواز
الترك ثابت حيثئذ ، ولا نغني بالندب إلا ذلك .

والجواب لنا قد بينا أن الأمر حقيقة في الوجوب كما سبق . فالمصير إلى كونه
مجازاً في الندب ، وغيره من الوارد واجب لثلا يلزم الاشتراك ، والمجاز
أولى منه .

واعلم أن التقرير الأول : هو الأقرب إلى كلام صاحب السكتات ، والثاني : هو
ما أورده الإمام وفيه نظر لأن كوننا لانحكم عليه بالوجوب للبراءة الأصلية غير جملنا .
إياه حقيقة في الندب ، وحكمتنا عليه بعد الوجوب لا يقتضى إنه حقيقة في الندب .

أدلة القائلين بالتوقف

قال : (بأن تعرف مفهومها لا يكون بالعقل ، ولا بالنقل : لأنه لم يتواتر ، والآحاد لا تفيد القطع قلنا : المسألة وسيلة إلى العمل فيمكن فيها الظن ، وأيضاً يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق) .

احتج من ذهب إلى التوقف بأنه لو ثبت في إحداهما ثبت بدليل الامتناع إثبات اللغة بالتشهي ، وذلك الدليل إما عقلي أو نقلي ، والاول : لا يمكن إذ لا مجال للعقل في اللغة والثاني : إما متواتر ، وهو منتف ، وإلا لكان ضرورياً حاملاً لكل أحد من هذه الطوائف وكان النزاع يرتفع من بينهم ، وأما الآحاد وهي لا تفيد القطع إنما تفيد الظن وهو في المسائل العلية غير كان والمسألة عليية إذ هي من قواعد أصول الفقه ولم يجر الشارع العمل بالظن في أصول الفقه كما نقله عن العلماء فاطية الإياري شارح البرهان حكاه عنه القرافي ، وإنما ذلك للاهتمام بالقواعد ، وإذا انتفت طرق المعرفة تعين أوقف وهذا الذي نقله الإياري رأيته في كلام القاضي في مختصر التقریب والإرشاد في غير موضعين أجاب بوجهين .

أحدهما : أن هذه المسألة وسيلة إلى العمل فيمكن فيها حصول الظن كما يمكن حصول الظن في مقاصدها عن العمليات وحاصل هذا الجواب منع كون المسألة عليية وقد اختلف الأصوليون في أن هذه ظنية يقينية .

الثاني : أن هذا الحصر ممنوع وسند المنع أنه يجوز أن يعرف بدليل مركب من العقلي والنقل . كما سبق في الدليل الرابع أن تارك المأمور به عاص وكل يستحق التار ينتج العقل من هاتين التقليديتين أن تارك المأمور به يستحق العقاب ولا معنى للوجوب إلا ذلك وكما سبق أيضاً في الدليل الثالث وهو تارك المأمور به مخالف وكل مخالف معذب فتارك المأمور به معذب ، وكما سبق في باب اللغات الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثناء والاستثناء ما لولاه لدخل فيدل على أن الجمع المحلى للعموم فقول المصنف كما سبق يحتمل عوده إلى كل واحد من هذه الثلاث ، وقد أجيب عن هذا الدليل بجواب ثالث وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه إنما يلزم ذلك إن لو كان العقلي هنا ضرورياً لكنه

تلميح فيحتمل أن يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة في كلامهم وتوار يختم ولا يصل إلى الآخر لعدم أو قلة اشتغاله بذلك ، وأجاب بعضهم بأن ما ذكره المتوقف من الدليل لازم عليه ، وذلك لأن العمل لا يقتضى الوقف والنقل القطعي غير متحقق والثاني لا يفيد فما كان جوابه فهو جوابنا ، لكن في هذا نظر إذ المتوقف لم يحكم بشيء فلا دليل عليه ، واعلم أن المنع الثاني ذكره المصنف قدمه الإمام على الأول وهو أولى على قاعدة أهل النظر بما فعله المصنف فكان ينبغي أن يقول: لانسلم المحصر سابقاً فختار معرفته بالآحاد ، والجديون يعملون مثل ذلك بأن الثاني هنا مثلاً فيه تسليم للمحصر ، فلا يحسن منه بعد ذلك ، والله أعلم .

قال : (الثالثة : الأمر بعد التحريم للوجوب وقيل : للإباحة لنا ، أن الأمر يفيد وروده بعد الحرمة ، لا يذممه قيل : إذا حلتهم فاصطادوا قلنا : معارض بقوله : فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) ،

هذه المسألة مفرعة على ثبوت أن صيغة افعال : تقتضى الوجوب ، فاختلف القائلون بذلك فيما إذا أوردت بعد الخطر ، هل هي بآية على دلالتها ، أو ورودها بعد الخطر قرينة للإباحة أم كيف الحال على أربعة مذاهب .

الأول : أنها على حالنا في اقتضاء الوجوب ، وهو اختيار الإمام ، وأتباعه منهم المصنف ، وبه قالت الممثلة : وصححه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ، والإمام أبو المنذر بن السمعاني في القواطع ، ونقله ابن الصباغ في عدة العالم عن اختيار القاضي أبي الليث ، ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي ، لكن لم يقل بذلك مطلقاً ، وإنما الذي قاله ، كما حكاه عنه إمام الحرمين . في البرهان ، لو كنت : من القائلين بالصيغة لقطعت بأن الصيغة المطلقة بعد الخطر مجراه على الوجوب ، وكذا قال : في مختصر التقریب الذي نختاره ، أن الأمر بعد سبق الخطر ، كالامر من غير سبقه ، وإن فرضنا الكلام في العبارة فهي بعد الخطر كهي من غير خطر يسبق ، وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف ، وهاتين عليه في صورة التنازع كما ارتضيناه في صورة الإطلاق من غير تقدم خطر انتهى .

والثاني : أنها تكون للإباحة ورجحه ابن الحاجب ، ونقله ابن برهان في وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين وابن التلمساني في شرح المعالم عن نص الشافعي ،

وكذا نقله عن نصه عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي كما نقله الأصبهاني في شرح المحصول ، وقال القاضي في مختصر التقريب أنه أظهر أجوبة الشافعي ، وحكاها الشيخ أبو حامد الإسفرايني في باب الكتابة من تعليقاته عن الشافعي وقال الشيخ أبو إسحاق للشافعي كلام يدل عليه ، وقال ابن السمعاني عليه دل ظاهر قول الشافعي في أحكام القرآن .

والثالث : اختاره النزالي: وهو إن كان الخطر الشائق عارضاً بعله وعلق صيغة افعل بزواله مثل : فإذا حلتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله ، وإن احتمل أن يكون رفع هذا الخطر بنديب أو إيجاب ، لكن هذا هو الأغلب ، كقوله عليه السلام : كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فادخروا ، وأما إذا لم يكن الخطر عارضاً بعله ولا صيغة افعل ، علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الإيجاب والتدب ، وتريد هنا احتمال الإباحة وتكون هذه قرينة تروح هذا الاحتمال ، وإن لم تعينه ، وأما إذا لم ترد صيغة افعل ، ولكن قال : إذا حلتم فأنتم ما مورون بالاصطياد ، فهذا يحتمل الوجوب والتدب ، ولا يحتمل الإباحة ، قال : وقوله أمرتكم بكذا يضاهي قوله : افعل في جميع المواضع إلا في هذه الصورة وما يقال بها ، وهذا المذهب أخذه النزالي مما حكاها إمامه البرهان ، وفي التلخيص عن بعضهم أنه إن ورد الخطر مؤقتاً وكان متناه صيغة في الاقتضاء فهي للإباحة ، قال : والغرض من مساق الكلام رد الخطر إلى غاية ، وهي كقوله : وإذا حلتم فاصطادوا ، ثم زاد النزالي ما ذكره ، وقد قال في التلخيص عن هذا المذهب أنه أسد مذهب لمؤلاه ،

والرابع : الوقف وهو مذهب إمام الحرمين : واختاره جماعة واستدل المصنف على ما اختاره ، بأن الأمر يفيد الوجوب ، إذ التفرغ على القول بذلك ووروده بعد الحرمة غير صالح ، لأن يكون معارضاً فإنه كما لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الإباحة لا يمتنع الانتقال منه إلى الوجوب لمنافاة كل واحد منهما للتحريم ، فإذا جاز الانتقال إلى أحد المتنافيين جاز الانتقال إلى الآخر ، واحتج القائل بالإباحة بأنها وردت لذلك مثل قوله تعالى : (وإذا حلتم فاصطادوا) (١) وقوله تعالى :

(١) سورة المائدة آية (٢) .

(فإذا قضيت الصلاة فانتشروا) (١) وقوله تعالى (فإذا تطهروا فأتوهن) (٢) وفي الحديث « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ، (٣) كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا (٤) ، وأجاب في الكتاب بأن هذه الأدلة معارضة بقوله تعالى (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) (٥) فإنه يفيد الوجوب لأن الجهاد واجب ، وكذلك قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله) (٦) وحلق الرأس نسك ، وليس بمباح محض ، كذا ذكره الإمام وكذلك قوله عليه السلام « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي (٧) وإذا تعارضت من هذه الجهة بقى دليلنا على أصله ، ولن يقول : بالإباحة أن يمنع استفادة الوجوب في هذه السور من الصيغة الواردة بعد الخطر ويقول : أن الوجوب مستفاد من خارج ، فإن قتال المشركين واجب ، وكذلك الصلاة بالنسبة إلى المرأة ، ثم لما منع منه حصل الإحجام عنه فكان ورود الأمر مفيداً أن نسبب الأحجام زائل ،

(١) سورة الجمعة آية ()

(٢) سورة البقرة آية ()

(٣) رواه الحاكم عن أنس ، وابن ماجه عن ابن مسعود (الفتح الكبير .

٢ / ٢٣٤) -

(٤) رواه الترمذى من حديث بريدة بلفظ « كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي . فوق ثلاث ليتسع ذور الطول على من لا طول له ، فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا ، .

(٥) سورة التوبة آية (٥)

(٦) سورة البقرة آية (١٩٦)

(٧) حديث صحيح أخرجه البخارى ومسلم والنسائى وأبو داود من حديث عائشة قالت : « جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى رسول الله - ﷺ - فقالت : يا رسول الله إنى أستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ فقال النبي - ﷺ - : إنما ذلك عرق وليس بالحيضة ، فإذا أقبلت الحيضة فاركبى الصلاة ، فإذا أدبرت . فاغسلي عنك الدم وصلي ، (المغنى لابن قدامة ١ / ٢١٢)

وأن هذا الأمر صار مباحا ومتى صار مباحا لزم أن يعود إلى ما كان عليه من الوجوب .

(فائدة) قد عرفت الخلاف في الأمر الوارد بعد الخطر هل يدل على الوجوب أو الإباحة وبضاهيه مسائل منها الكتابة فبى مستحبة ، وإن كانت : واردة بعد خطر ، وعن صاحب التقريب حكاية قول ، أنها تجب بطلب العبد .

ومنها : النظر إلى المخطوبة بعد العزم على نكاحها مستحب ، وفي وجهه هو مباح مجرد ، والأمر به في قوله صلى الله عليه وسلم للخيرة بن شعبة لا أنظر إليها ، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما (١) ، أى يجعل بينكما المودة ، وأرد بعد الخطر وهو تحريم النظر إلى الأجنبية عند خوف الفتنة .

ومنها : إذا قال لعبده أبحر صار مأذونا ويجب عليه امتثال أمر سيده وهو أمر وارد بعد خطر ، وهو الحجر على العبد في التصرف في مال سيده ، والله أعلم .

(تنبيه) صرح الإمام هنا بأن حكم الأمر بعد الاستئذان حكمه بعد التحريم حتى يقع فيه الخلاف في إعادة الوجوب ، ومثال ذلك أن يستأذن على فعل شيء فيقول : افعله وهذا حسن متجه ينفع في الاستدلال على وجوب التشهد بقوله صلى الله عليه وسلم إذ سألوه كيف نصلى عليك قال : فولوا الحديث .

قال : (واختلف القائلون : بالإباحة في النهى بعد الوجوب) .

الذين قالوا : بأن الأمر الوارد بعد الخطر يفيد الوجوب جزموا القول : بأن النهى بعد الوجوب يفيد التحريم .

وأما الذين قالوا : هناك بأنه يفيد الإباحة فاختلفوا في النهى الوارد بعد الوجوب فمنهم : من طرد فيه الخلاف وحكم بالإباحة ، ومنهم : من قال : لا تأثير هنا

(١) رواه الترمذى وحسنه ، والحاكم وصححه . (نيل الأوطار ١٠/٦)

للاجوب المتقدم ، بل النهى يفيد التحريم ، وبه قال الأستاذ ، وقال لا يمتنع .
الاجوب السابق قرينة في حمل النهى على رفع الاجوب ، وادعى الوفاق في ذلك ،
وفي التلخيص مختصر التقريب والارشاد للتناضى دعوى الوفاق ، كما ذكر الأستاذ ،
فإنه قال في أثناء الحجاج لو صح ما قلتموه للزم أن تقولوا : إذا مرط الإيجاب ،
وسبق التحتم ، ثم تعقبته لفظاً تقتضى تحريماً بما لو قدرت مطلقة أنها لا تحمل على
التحريم ، وقد قلتم جميعاً أنها محمولة على التحريم انتهى ، ولكن الخلاف ثابت .
مصرح به ، وقال إمام الحرمين : أما أنا فسأجب ذيل الوفاء عليه كما قدمته في
صيغة الأمر بعد الخطر ، وقد فرق القائلون : بأن النهى بعد الاجوب للتحريم مع
قولهم : بأن الأمر بعد الخطر للإباحة بوجوه .

أحدها : أن النهى لرفع المعاصد المتعلقة بالنهى ، والأمر لتحصيل المصالح المتعلقة
بالمأمور ، واعتناء الشارع بدفع المعاصد أشد من اعتناؤه بتجلب المصالح .

والثاني : أن النهى عن الشيء موافق للأصل الذى هو عدم العمل ، ولا كذلك
الأمر لاقتضائه العمل .

والثالث : أن المائل بالإباحة ، ثم إنما دعاه إليها ورود الصيغة كثيراً في
آيات والاختبار بمعنى الإباحة ، كما سبق بخلاف النهى بعد الاجوب .

والرابع : أن دلالة النهى على التحريم أقوى من دلالة الأمر على الاجوب ،
لأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام ، والله أعلم .

(قائدة) تقدم ما ذكره الإمام في الأمر عقيب الاستئذان ، وأما النهى .
عقيب الاستئذان مثل قوله ﷺ لسعد وقد قال له أوصى بما إلى كله قال : لا وتمل .
أسلم بعضنا على بعض ، نعم أيضاً بعضنا بعضاً ، قال : نعم ، أيتخى بعضاً لبعض ،
قال لا ووقع في السنة كثير من ذلك ، فهذا الاستفهام الأصل فيه أنه استفهام عن
النخير ، كأنه يقول : أيقع هذا أو لا وجوابه في الأصل خبر أيضاً يقول : يقع أو
لا كقولك : يقوم زيد فيجب نعم ، أو لا : ثم قد تأتي قرينة تدل على أن المراد
بذلك الاستفهام عن الحكم الشرعى ، كما في هذين الحديثين وأشباههما ، فإن القرينة

تدل على أن المراد الاستفهام على الحكم الشرعي ، أما الوجوب أو الجواز أو الاستحباب ، وقد يكون استرشاداً أيضاً فيكون الجواب بلا أو نعم وأرد على ما فهم من السؤال ، والظاهر في الحديث .

الثاني : أن المراد الاستفهام عن الجواز ، ولذلك كان الاحتفاء حراماً وقوله نعم : في السلام والمصافحة فيه جواز ذلك خاصة واستحبابه من دليل آخر ولا تقدره أمراً بل خبراً ، وكذا في حديث سعد الظاهر فيه أنه استفهام عن الجواز ، ولذلك في الثلث ، قال : الثلث والثالث كثير ، فإن نعم مقدره فيه ، ولا تقدره أمراً لأنه ليس مستحباً . لقوله : أنه كثير وليس با ضرورة إلى تقديره أمراً وصرفه عن ظاهره ، فهذا هو القاعدة في ذلك قررهما والذي رحمه ، وينبئ عليها مباحث في مواضع كثيرة فاهمها .

قال : (الرابعة : الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه وقيل : للتكرار وقيل : للمرة وقيل : بالتوقف للاشتراك أو للاجتهل بالحقيقة .

الأمر : إما أن يرد متيداً وهو نوحان :

أحدهما : أن يرد مقيداً بالمره ، أو بالتكرار فيحمل عليه ، طما .

والثاني : أن يرد مقيداً بصفة أو شرط وسأني الكلام عليه إن شاء الله ، وأما إن يرد مطلقاً عارياً عن النيود ، وهو مسألة الكتاب وفيه مذاهب .

أحدها : أنه لا يدل بذاته لا على التكرار ولا على المرة . وإنما يفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والتكررة ، نعم لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بأقل من مرة ففسارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به ، لا أن الأمر يدل عليها بذاته واختصاره الإمام وأتباعه ، منهم المصنف والآمدى وابن الحاجب ، ونص على اختيار القول به القاضي في التلخيص لإمام الحرمين .

وقد عبر المصنف عن المرة بقوله ولا يدفعه ، فإنه إذا لم يدفع التكرار لا يكون للمرة ، فإنه لو كان للمرة دفع التكرار إذ هما متقاربان ،

والثاني : أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر ، ونقل الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن شيخه أبي حاتم القزويني ، وعن القاضي أبي بكر وهو مذهب الأستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ، وذكر الأصفهاني أن العالمى نقله عن أكثر أصحاب الشافعي ، لكن شرط هذا القول الإمكان دون أزمة قضاء الحاجة والتوم وضروريات الإنسان كما صرح به أكثر الأصوليين ، منهم الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين ، وابن الصباغ في عدة العالم والآمدى وغيرهم .

قال صفى الدين الهندى : ثم لا يخفى عليك أنه ليس المراد من التكرار هنا معناه الحقيقى ، وهو إعادة الفعل الأول ، فإن ذلك غير ممكن من المكلف ، وإنما المراد مثله ، ولك أن تقول ما تريد بقولك ليس المراد إعادة ذلك للفعل الأول ، أتريد الماهية مع قيد النشحيص فى الأول ، أم الماهية وحدها ، الأول : مسلم ، والثانى : ممنوع لأن الماهية الموجودة فى الأول موجودة فى الثانى بعينها .

والثالث : أنه يدل على المرة ولا يحتمل التكرار ، وإنما يحمل عليه بدليل ، ونقله الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحابنا وأبي حنيفة ، وأكثر الفقهاء ، وعن اختيار شيخه القاضي أبي الطيب ، والشيخ أبي حامد . ونقل بعض الشارحين تبعاً للأصفهاني فى شرح المحصول عن الآمدى أنه قال : وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية ، ثم خطا هذا الشارح الآمدى بأن إمام الحرمين إنما يرى الوقف ولا يقضى فى الزيادة بنى ولا إثبات .

واعلم أن الآمدى لم ينقل فى الأحكام عن إمام الحرمين إلا الوقف ، كما هو الواقع وهذه عبارة الآمدى ، ومنهم من نفى احتمال التكرار ، وهو اختيار أبي الحسين البصرى وكثير من الأصوليين ، ومنهم من توقف فى الزيادة ولم يقضى فيها نفى ولا إثبات ، وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية انتهى . والظاهر أن نسخة الأصفهاني ، وكذلك هذا الشارح من الأحكام سقيمة سقط منها من قوله : ومنهم إلى قوله وإليه ، وهذه النسخة التى عندى صحيحة مقروءة على الآمدى وعليها خطه .

واعلم أن صني الدين الهندي نقل عن أبي الحسين وكثير من الأصوليين المذهب المختار ، وهو خلاف ما نقله عنه الآمدي كما رأيت ، والنبي رأيت في المعتمد يقتضي موافقة ما نقله الهندي ، أو يصرح بل لم يحك هذا القول الذي نقله عن الآمدي بالأصالة .

والرابع : التوقف ، قالوا : وهو محتمل لشئتين .

أحدهما : أن يكون مشتركاً بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله في أحدهما على قرينة ، وهذا قد صرح بحكايته صاحب الكتاب في كتاب المرصاد الذي وضعه على مختصر ابن الحاجب .

والثاني : أنه لأحدهما ولا نعرفه فيتوقف لجهلنا بالواقع ، ولقائل أن يقول : وضعه للمرة والتكرار كل منهما على حدته وضع للتمييز ، لأن التكرار وحده مع المرة وحدهما لا يجتمعان ، إذ لا يجتمع الوحدة بقيد الوحدة مع الكثرة ، ولا يرتفعان إذا هو مأمور بشيء لا يخرج ذلك الشيء عن أحدهما ، ثم إن الوضع للتقضي على رأي الإمام ، ومن نحاه نحوه تمتع ، فكيف يتجه من يستفاد اعتقاده أن يجعل التوقف محتملاً ، وفي المسألة مذهب خامس حكاه صني الدين الهندي عن عيسى بن أبان أنه إن كان فعلاً له غاية يمكن إيقاعه في جميع المدة فيلزمه في جميعها . وإلا فيلزمه الأقل .

قال : (لنا تقيده بالمرة وللرات من غير تكرير ولا نقض ، وأنه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك ، وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز ، وأيضاً لو كان للتكرار لعم الأوقات ، فيكون تكليفاً بما لا يطاق ، وينسخه كل تكليف بعده لا يجامعه) .

استدل على المختار بأوجه :

أحدهما : أنه لو كان الأمر المطلق دالاً على المرة لكان تقيده بها تكراراً وبالمرات نقضاً ، ولو كان دالاً على التكرار لكان تقيده بالمرات تكراراً بالمرة .
تحققوا والملازمة بينة واللازم باطل الصحة ، قولنا : أفضل ذلك مرات ، وليس (٤ - الإيهام - ٢)

فيه تكرار ولا نقض ، ولا يخفى عليك أن هذا الوجه ليس حجة إلا على من يدعى أنه نص بالمرّة الواحدة ، ولا يحتل التكرار ومن يدعى العكس ، أما من يدعى التوقف والظهور في أحدهما فلا يصلح حجة عليه .

الثاني : أنه ورد للتكرار شرعاً مثل قوله تعالى : (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) و (كتب عليكم الصيام) وعرفا مثل قول الفائل لغيره : احفظ دابتي . وأحسن إلى الناس وورد للمرّة شرعاً كآية الحج والعمرة ، وعرفا مثل : ادخل الدار ، وقول السيد لعبدته اشتر اللحم ، فحينئذ إما أن يكون حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك أو في أحدهما فيلزم المجاز ، والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل . فيكون للقدر المشترك بينهما ، وهو طلب الإتيان بالمأمور . وذلك أعم من أن يكون في المرّة الواحدة أو المرّات ، وحينئذ لا يدل على أحدهما بخصوصه ، إلا بقرينة .

وهذا الدليل قد استعملوه في مواضع عديدة ، وبعض المتأخرين من الأصوليين ، كالتقشواني وغيره قد ضعفوه فقالوا : إذا كان موضوعاً للقدر المشترك الذي هو مطلق الطلب ، ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له ، لأن الأعم مغاير للأخص لكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز مجازاً ، وأيضاً فإن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية على رأى الإمام . وأتباعه ، فإذا استعمل فيما تشخص منهما في الخارج يكون مجازاً لأنه غير ما وضع له فتقرر أن استعمال الأمر في المقيّد بالتكرار ، وبالمرّة مجاز لما قلناه : وهذا بحث صحيح مطرد في كل أعم استعمل في أخص ، وبعضهم يفصل فيه فيقول : إن استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم فهو حقيقة ، وإن استعمل فيه اعتبار خصوصه فهو مجاز ، وهذا التفصيل لا حاجة إليه لأنه إذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص ، وقوله : باعتبار سبب في الاستعمال فهو كاستعمال الأسد الشجاع ، باعتبار الشجاعة ، وإن أراد بقوله : باعتبار أنه لم يستعمل إلا في الأعم فذلك إحالة لفرض المسألة ، لأن فرض المسألة أنه استعمل في الأخص .

الثالث : وهو دليل على ضعف القول بالتكرار ، لأنه لو كان مقتضياً للتكرار

نعم جميع الأوقات ، حتى يجب فعل المأمور به فيها ، وذلك لعدم أولوية وقت دون وقت ، لكنه لا يعم جميع الأوقات لوجهين .

أحدهما : أنه لو عمها للزم وقوع التكليف بما لا يطاق .

والثاني : أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن مجامعته له في الوجود وذلك لأن الأمر الأول : قد استوعب جميع الأوقات بفعل المأمور به والثاني : يقتضى الإتيان بالمأمور به والإتيان بالمأمور به أولاً ، لا يمكن مع الإتيان به ثانياً : فيرتفع وجوبه لعدم إمكان فعله فيلزم النسخ وهو يأكل قطعاً لأن الأمر ببعض الصلوات ليس نسخاً لغيرها والأمر بالحج ليس نسخاً للصلاة ثبت ما قلناه من أنه لا يعم كل الأوقات ، وحيث لا يكون مقتضياً وإنما قيد المصنف بقوله : لا يجامعه ليحترز عما يجتمع معه كالصوم مع الصلاة وفي هذين الوجهين نظر .

أما الأول : فلأن القائل بالتكرار يشترط الإمكان كما تقدم .

وأما الثاني : فلأن النسخ إنما يلزم إذا كان الأمر الثاني : مطلقاً غير مخصص ببعض الأوقات شرعاً أو عقلاً ، ومثل هذا غير واقع في الشرع ، ولو وقع لا لزم الحسم ووقوع النسخ ، وأما إذا كان الأمر الثاني مخصوصاً ببعض الأوقات ، فلا يلزم منه نسخ الأول بل تخصيصه ، ولا امتناع في ذلك على أنه غير واقع على الوجه المفروض .

قال : (تمسك الصديق رضى الله عنه على التكرار بقوله : (وآتوا الزكاة) ولم ينكر عليه . قلنا : لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره قبل النهي يقتضى التكرار ، فكذا الأمر قلنا : الانتهاء أبدأً يمكن دون الامتثال قيل : لو لم يتكرر لم يرد النسخ . قلنا : وروده قرينة التكرار) .

احتج من ذهب إلى أن الأمر يفيد التكرار بثلاثة أوجه .

أحدها : أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه ، تمسك على أهل الردة من وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى : (وآتوا الزكاة) ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ،

فدل على انعقاد الإجماع على أن الأمر للتكرار ، والجواب بعد تسليم أن الإجماع السكوتي إجماع ، أنه لعل النبي ﷺ ، بين للصحابة رضی الله عنهم ، أن قوله : (وآتوا الزكاة) يفيد التكرار فتمسك الصديق رضوان الله عليه بها مستنداً إلى ما بينه عليه السلام . وهذا وإن كان خلاف الأصل إذ الأصل : أنه لم يبين لكن يجب المصير إليه جمعا بين الأدلة ، وقد يجاب بأن أمر الصلاة والزكاة والصوم معلوم التكرار بالضرورة من دين محمد عليه السلام أو بأن ههنا مع صيغة الأمر غيرها ، وهو أن القاعدة تكرر الحكم بتكرار سببه ، وسبب وجوب الزكاة نعمة الملك فلها تكررت تكرر وجوب الزكاة ، وهذا مقتضى للتكرار غير الأمر .

وثانيها : أن النهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر قياساً عليه ، والجامع كون كل منهما للطلب ، والجواب أنه يمكن الانتهاء عن الشيء دائماً لأن فيه بقاء على العلم ، وأما امتثاله أبداً أعنى استعماله دائماً فغير ممكن ، وهذا الجواب من المصنف ربما يفهم اختياره أن النهى يقتضى التكرار بلا خلاف ، وقد صرح بعد ذلك بأن النهى كالأمر في التكرار وعدمه ثم ك أن تقول : في هذا الجواب نظر ، لأن من قال : الأمر يقتضى التكرار اشترط الإمكان ، كما سبق فامتنال الأمر أبداً حينئذ كالاتهاء أبداً من حيث الإمكان ، فالصواب في الجواب أن يقال : هذا إثبات اللغة بالقياس ، وليس بصحيح سلنا صحته لكن لا نسلم أن النهى يقتضى التكرار ، بل هو على وزن الأمر سلنا أنه يقتضى التكرار لكن مقتضى الأمر اتحاد الأمور به ، وذلك يصدق مرة واحدة بخلاف النهى ، فإنه لما كان مقتضاه للكف عن النهى عنه لم يتحقق ذلك ، إلا بالامتناع المستمر .

وثالثها : أنه لو لم يدل على التكرار ودل على المرة لم يرد النسخ ، لأن وروده إما بعد فعلها ، وذلك محال إذ لا تكليف ، وإما قبله وهو يدل على البداء ، أى ظهور المصلحة بعد خفائها ، وذلك محال على الله سبحانه وتعالى : وورود النسخ جائز فدل على أنه للتكرار والجواب أن النسخ لا يجوز وروده عليه ، فإن ورد صار ذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار وحمل الأمر على التكرار لقرينة جائز .

قال : (قيل : حسن الاستفسار دليل الاشتراك .

قلنا : فقد يستفسر عن أفراد المتواطىء .

إحتج من قال بإشتراك الأمر بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفهام فيه فيقال : أردت بأمرك فعل مرة واحدة أو أكثر ، وحسن الاستفهام دليل الاشتراك ، والجواب أن مدعانا للتواطؤ ويجوز الاستفسار عن أفراد المتواطىء كما إذا قلت : اضرب إنساناً فإنه يحسن أن يقال ، عمراً أم زيداً وأعتق رقبة ، فإنه يجوز أن يقال : مؤمنة أم كافرة وقد تم شرح مافي الكتاب ، وليس فيه تعرض لشيء من شبه القائلين بالمرة ، ومنها : أن من قال لغيره : ادخل الدار فدخل مرة عد بمثلاً ، ومنها لو قال لوكيله : طلق زوجتي لم يملك أكثر من واحدة ، ومنها لو قيل : صار زيد صدق بمرة فليكن مثله في الأمر .

والجواب عن الأول : أن ذلك إنما يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار لا على امتناع احتماله ، ولهذا لو قيل : ادخل مراراً أصح ، ولو عدم الاحتمال لم يصح هذا التفسير وهو الجواب عن طلق زوجتي ، وذلك لعدم ظهور الأمر فيما عدا الواحدة ، لا لعدم الاحتمال لغة . الجواب عن الثالث : أنه قياس في اللغة فلا يقبل .

(فائدة) استحباب إجابة المؤذن هل هو مختص بالمؤذن الأول ، حتى لو سمع ثانياً فلا يستحب إجابته يظهر تخريج المسألة على أن الأمر هل يقتضى التكرار .

وقد حكى النووي في شرح مسلم عن حكاية القاضي عياض اختلاف العلماء في هذه المسألة وحكى بعضهم عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام أنه قال يجب كل واحد لتعدد السبب .

قال : (الخامسة : للمعلق بشرط أو صفة مثل : وإن كنتم جنباً فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ، لا يقتضى التكرار لفظاً ويقتضيه قياساً .

أما الأول . فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه ، ولأنه لو قال : إن دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر .

وأما الثاني : فلأن الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكرارها ، وإنما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعاليه .

الامر المعلق بشرط أو مفعلة هل يقتضى تكرار الأمور به بتكرارهما من قال : الامر المطلق يقتضى التكرار فهو هنا أولى ، ومن قال : لا يقتضيه اختلفوا هنا ، ولا بد من تحرير محل النزاع قبل الكلام فيها ، فنقول :

قال الآمدى ومن تبعه : ما علق الأمر به من الشرط أو الصفة إما أن يكون ثبت كونه علة لوجوب الفعل مثل الزانية والزاني فاجلدا ، وقولنا : إن كان هذا للمانع نحرأ فهو حرام ، فإن الحكم يتكرر بتكرره اتفاقاً ، وإن لم يثبت كونه علة بل توقف الحكم عليه من غير تأثير له كالإحصان الذى يتوقف عليه الرجم ، فهو محل الخلاف ، انتهى ، وهو مقتضى كلام ابن برهان فى الوجيز ، ووافق عليه صنى الدين الهندى مع تمسكه للصفة بالسارق والسارقة .

واعلم أنه مناف لكلام الإمام والمصنف . إن مقتضى كلامهما أن الخلاف جار مطلقاً ألا تراهما وقد مثلاً للصفة بقوله : والسارق والسارقة مع ثبوت كون السرقه علة القطع ، وكذلك قولهما فى الدليل الآتى ، إن شاء الله تعالى .

الترتيب يفيد العلية فيتكرر بتكررها فعندهما أن المانع هنا مانع لإفادة ترتيب الحكم على الوصف للعلية ، وينتجه أن يقال : فى الجمع بين الطريقتين أن الآمدى ، ومن سلك طريقه فرضوا الكلام مع من يعترف بأن ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية ، والإمام تكلم فى أصل المسألة مع المخالفين فى الموضوعين ، وأما ما فى شرح هذا الكتاب للامفرانى من تخصيص محل الخلاف بما إذا كان لكل من الشرط والصفة صلاحية للعلية فغير سديد ، إذا عرفت هذا فى المسألة مذاهب :

أحدها : أنه لا يقتضى التكرار وهو الصحيح عند الشيخ ابن إمام الشيرازى واختاره الآمدى وابن الحاجب .

والثاني : أنه يقتضيه ، ولم يرد الأمدى على حكاية هذين للذهبين لأن الثالث مخالف لما قررره من تخصيص محل النزاع بما ذكر .

والثالث : مذهب اقتضاء كلام القاضي في التلخيص مختصر التقريب والإرشاد ، وهو أن المعلق بشرط لا يقتضى التكرار دون المعلق بصفة .

قال إمام الحرمين في هذا الكتاب : وهو الذى يضح وارتضاء القاضي .

فإن قلت : هذا مذهب لا يعرف في كتب المتأخرين فما ذلك من كتاب التلخيص على وجوده .

قلت : دل على ذلك أن القاضي لما ذكر أن المعلق بشرط لا يقتضى التكرار ، وحكى خلاف الخصوم فيه قال : وما ذكرره في هذه المسألة أن قالوا : الحكم يتعلق بالعلة والشرط ، ثم إذا علق بالعلة تكرر بتكررها ، فكذلك إذا علق بالشرط ، وهذا الذى ذكرره اجترأ منهم بدعوى مجردة فإننا نقول لهم : خلافنا . يؤول إلى صيغة غريبة ، وقضية مفهومة ، وقد أوضحنا منع إثبات اللغة بالمقاييس ومعظم كلامهم يتردد على القياس فلم قلتم أن الصيغة المبنية على التعليل يضاهاها الصيغة المبنية على الشرط فاكف بذلك وسنفرق بين العلة والشرط في أبواب القياس ، انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرناه ، وإلا ما كان يلتزم المخالفة في العلة كما فعل النزالي ، فإنه فرض المسألة في الشرط واختار عدم التكرار ثم أورد من جهة الخصم أن الحكم يتكرر بتكرار العلة والشرط مثلها ، فإن علل الشرع أمارات وأجاب بأن العلة إذا كانت شرعية فلا تسلم تكرر الحكم بمجرد إضافة الحكم إليها . ما لم تعترف به قرينة التعبد بالقياس .

وهذا المذهب الذى ارتضاءه القاضي هو المختار لما سنذكره إن شاء الله تعالى .

للذهب الرابع : واختاره الإمام وبه جزم المصنف أنه لا يقتضيه من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس فهنا مقامان :

الأول : أنه لا يفيد لفظاً واستدل عليه بوجهين :

أحدهما : أن ثبوت الحكم مع الصفة ، والشرط يحتمل التكرار ، ويحتمل عدمه ، فإن اللفظ إنما دل على تعليق شيء على شيء ، وذلك أعم من تعليقه عليه في كل الصور أو في صورة واحدة ، والدليل عليه صحة تقسيم ذلك المفهوم إلى هذين القسمين ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، والمشارك بين الشئيين لا إشعار له بواحد منهما فإذا تعلق الشيء على شيء لا يدل على تكرار التعليق واعتراض القرافي على هذا بأن الخصم قد لا يسلم صحة التقسيم ، فدعواها مصادرة على المطلوب .

والثاني : أنه لو قال : لامرأته : إن دخلت الدار فأنت طالق ، لم يتكرر الدخول ولو دل عليه لفظاً لتكرر ، كما لو قال لها ، كلما دخلت ، ثم إذا لم يدل عليه في الإنشاء فلا يدل عليه في الأمر لانه إنشاء معلق مثله وأقرب من هذا المثال أن يمثل بقول الرجل لوكيله ، وكلتك في طلاق زوجتي ولا تطلقها إلا إذا دخلت الدار .

المقام الثاني : أنه يفيد من جهة القياس ، والدليل عليه أن ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة يفيد عليه ذلك الشرط ، وتلك الصفة لذلك الحكم كما ستعرفه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس ، فيلزم أنه يتكرر الحكم بتكرر ذلك لتكرر المعلوم يتكرر علته هكذا قرره هذا المقام شرح الكتاب ، ولم أرا من صرح في كتاب القياس بمساواة ترتيب الحكم على الشرط لترتيب الحكم على الوصف ، وإنما المذكور هناك ترتيب الحكم على الوصف فقط ، فإن كان ترتيب الحكم على الشرط مثله ، فهذا الدليل منقذ إلا أنا نمنع ذلك ، ولهذا كان المختار عندنا ما نقلناه عن القاضى من التفرقة بين المعلق بشرط فلا يدل على التكرار ، والمعلق بوصف فيدل بطريق القياس .

فإن قلت : علل الشرع علامات ، والشروط علامات فما وجه التفرقة .

قلت : لا نسلم أن الشروط علامات بالإعتبار الذى به العلل علامات ، فإن المعنى من كون العلة علامة جعل الشارع إياها علامة وجود الحكم ، وإن كان الحكم صادراً من الشارع ، ومعلوم أن الشرط ليس علامة بهذا الاعتبار ، فإن وجوده .

لا يدل على وجود المشروط أصلاً ، وإنما الشرط علامة باعتبار الانتفاء فلا يلزم من كونهما علامتين باعتبارين مختلفين اتحاد الحكم سلنا كونهما علامتين باعتبار واحد ، لكن باعتبار الذى فى الشرط لا باعتبار الذى فى العلة ، والعلة تتميز عنه حيثكذ باعتبار الذى فيها ، فلا يلزم من اشتراكهما فى وجهة واحدة من جهة العلامة اشتراكهما فى اقتضاء الحكم ، وتكرره عند تكررها للجواز أن يكون ذلك من لوازم ما به الامتياز ، قوله : وإنما لم يتكرر جواب عن سؤال مقدر تقديره ، لو صح ما ذكرتم للزم تكرير وقوع الطلاق المعلق على دخول الدار بتكرير الدخول ، وليس كذلك والملازمة بينة ، أجاب : قولكم ، رب الطلاق على الدخول قلنا : مسلم يكون علة ، قلنا : مسلم قولكم فيتكرر ، قلنا وإنما يتكرر التعليل المعتبر وهو تعليل للشارع ، لا لتعليل آحاد الناس ، وإنما لم يتكرر الوقوع لعدم اعتبار تعليله ، حتى لو صرح بالتعليل بأن قال : طلقك لأجل دخولك الدار وكانت له امرأة أخرى لا تطلق ، وإن وجدت منها هذه الصفة .

قال : (السادة الأمر لا يفيد الفور خلافاً للحنفية ، ولا التراخي خلافاً لقوم وقيل : مشترك لنا ما تقدم) .

الأمر المطلق هل يفيد الفور بمعنى أنه تجب المبادرة عقبيه إلى الإتيان بالمأمور به ، أما القائل : بأنه يفيد التكرار فلا يحتاج إلى قوله : أنه يفيد الفور ، لأنه من ضرورياته ، وإنما الكلام الآن بين القائلين ، بأنه لا يفيد التكرار ، وقد اختلف المسلمون لذلك على مذاهب :

أحدها : أنه لا يفيد الفور ولا يدفعه ، وهو قول معظم الشافعية ولسب إلى الشافعية نفسه ، قال إمام الحرمين : وهو اللاتق بتصريحاته فى الفقه ، وإن لم يصرح به فى مجموعاته فى الأصول ، وعليه أبو على وابنه ، وأبو الحسين واختاره الغزالي والإمام وأتباعه ، منهم المصنف والآمدى وابن الحاجب ، وهو المنقول عن القاضى ، قال إمام الحرمين فى البرهان : وهذا بديع من قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف وتجييله من لا يراه ، وهذا الذى قال : إنه بديع من مذهب القاضى ، قال فى التلخيص : أنه الأصح ، وقال : قطع القاضى رحمه الله بإبطال المصير إلى الوقف فى هذا الباب ، وهو الأصح إذ المصير إلى الوقف فى هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع أو يلزم ضرباً من التناقض ،

المذهب الثاني : أنه يفيد الفور وبه قالت الحنفية : وقد عزی كما ذكر في البرهان إلى أبي حنيفة نفسه ، وقال ابن برهان في الوجيز ، لم ينقل عن الشافعي ولا أبي حنيفة في نقل المسألة ، وإنما فروعها تدل على ما نقل عنهما قال : وهذا خطأ في نقل المذاهب إذ الفروع تنبئ على الأصول لا العكس .

قلت : وفي هذا الكلام نظر ، فإن المطلع على مذهب إمام إذا استقرأ من كلامه في فروع شيء المصير إلى ما ليس له مأخذ إلا القول بأصل من أصول حزم الاعتقاد . بأن ذلك الأصل مختاره ، ونسبه إليه وهذا صنيع أصحابنا على طبقاتهم يقولون : مذهب الشافعي كذا ، وإنما استنبطوا ذلك من قواعده من غير اطلاع على نصه .

ومنهم : من ينسب إليه القول المخرج مع كونه نص على خلافه ، وقد اختار هذا المذهب من أصحابنا القاضي أبو حامد المروزي وأبو بكر الصيرفي ، وهو مذهب داود ومعظم الحنابلة .

والمذهب الثالث : أنه يفيد التراخي كذا أطلقه جماعة منهم المصنف ، وقال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع ، وإمام الحرمين في التلخيص والبرهان ، إن هذا الإطلاق مدخول إذ مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو أرض الامتثال على البدار لم يعتبر به ، وليس هذا معتقد أحد . هذا كلامهما ، ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم قال : إن من الواقعية في هذه المسألة من قال : لا يجوز فعله على الفور ، لكن قال : إن القائل بهذا خالف الإجماع قبله وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب إلى خرق الإجماع ، ونقل ابن السمعاني في القواطع القول : بأنه على التراخي عن ابن أبي هريرة وأبي بكر القفال وابن خيران وأبي علي الطبري صاحب الإفصاح ، وصححه ثم قال . إن معنى قولنا : إنه على التراخي أنه ليس على التسجيل قال : والجملة أن قوله : أفعال ليس فيه عندنا دليل إلا على طلب الفعل لحسب من غير تعرض الوقت .

قلت : وعلى هذا التفسير فهذا المذهب هو المذهب الأول بعينه .
والمذهب الرابع : الوقف إما لعدم العلم بمدلوله ، أو لأنه مشترك بينهما ،

وهو الذى عبر عنه المصنف بقوله : وقيل مشترك وكان الأحسن أن يقول : وقيل بالوقف ليشمل هذين الاحتمالين على أن صنئ الدين الهندى نقل أن منهم من توقف فيه توقف الاشتراك ، ثم افترقت الواقفية ، فمن قائل إذا أتى بالأمر به في أول الوقت كان مبتلا قطعاً ، وإن أخر عن الوقت الأول لا يقطع بخروجه عن العهدة . واختاره إمام الحرمين في البرهان ، ومن قائل إنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لا يقطع بكونه مبتلا وخروجه عن العهدة لجواز إرادة التراخي نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما .

قوله لنا : أى الدليل على أن الأمر لا يقتضى الفور ما تقدم في الكلام على أنه لا يقتضى التكرار وأشار إلى دليلين .

أحدهما : صحة تقييده بالفور والتراخي من غير تكرير ولا نقض ، كصحة تقييده بالمرة والمرة من غيرهما .

والثاني : وروده مع الفور وعدمه ، فيجعل حقيقة في القدر المشترك ، وهو طلب الايمان به دفعا للاشتراك والمجاز كما ورد بالتكرار والمرة وعدمهما وجعل حقيقة في القدر المشترك ، وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين مبسوطاً ، وتقدم دليل ثالث ، لا يأتي هنا .

قال : (قيل : إنه تعالى ، ذم إبليس على الترك ، ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم .

قلنا : لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل : سارعوا بوجوب الفورية .
قلنا : فنه لا من الأمر ، قيل : لو جاز التأخير ، فإما مع بدل فيسقط أولاً معه . فلا يكون واجباً ، وأيضاً إما أن يكون للتأخير أمد ، وهو إذا ظن فواته ، وهو غير شامل ، لأن كثيراً من الشباب يموتون فجأة أولاً فلا يكون واجباً .
قلنا : منقوض بما إذا صرح به ، قيل النهى يفيد الفور فكذا الأمر . قلنا : يفيد التكرار .

احتج القائلون بالفور بأوجه :
أحدها : قوله تعالى لإبليس (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) (١) عابه على

(١) سورة الأعراف آية (١٢) .

كونه لم يأت في الحال بالمأمور به وهو يدل على أنه واجب الإتيان بالفعل حين أمر به ، إذ لو لم يجب لكان لإبليس أن يقول : ما أوجبت عليّ في الحال فكيفه . استحقّ الذم بتركه في الحال . أوجب تبعاً للإمام ، بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقروناً بما يدل على أنه على الفور .

قال الهندي : وهو ضعيف ، لأن ظاهره يدل على ترتب الذم بمجرد ترك المأمور به فتخصيصه بأمر آخر غير خلاف للظاهر .

قال : وهذا وإن كان لازماً على كل من يجب بهذا الجواب إلا أن اللام فيه على الإمام أشد لأنه أوجب عن هذا الجواب لما اعترض به على استدلاله بهذا النص ، على أن الأمر للوجوب ، والمصنف تبعه في الموضوعين ، قال الهندي ثم .

والاوى أن يقال في جوابه أن هذا الأمر كان مقروناً بما يدل على أنه للفور بدليل قوله تعالى (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) (١) فإنه جعل الأمر بالسجود جزءاً لشرط التسوية والنفخ والجزاء يحصل عقيب الشرط ، وإنما أفاد الأمر هنا الفور هذه القرينة ، وهذا الجواب إن صح فلك أن تقول : هذه القرينة هي التي أوجبت للإمام أن يقول هنا لعل قرينة أوجبت ، وأما في مسألة الأمر هل يقتضى الوجوب فلا قرينة فكان ما ادعاه الإمام من القرينة موجوداً دون ما ادعاه الخصم ، ثم والحاصل أن كلا منهما ادعى قرينة والأصل عدمها وتأيدت دعوى الإمام والمصنف بهذه الآية فصح ما قالاه ، وفي صحة الجواب نظر من جهة أنه قد يمنع أن الجزاء يحصل عقيب الشرط ، وليس هنا ما يتخيل دلالة عليه إلا الفاء في قوله فقعوا ، وهي لا تدل عليه إلا إن كانت للتعقيب وقد نص النحاة على أنها إذا وقعت جواباً للشرط لا تقتضى تعقيداً .

وقال بعضهم : إن في الآية قرينة أخرى ، وهي فعل الأمر في قوله : فقعوا ، إذ هو العامل في « إذا » لأنها ظرف ، والعامل فيها جوابها ، فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتى إياه ، وهذا صحيح على رأى الجمهور القائلين بأن العامل في إذا جوابها ، ولكن قال بعض البصريين : إن العامل فيها ما يليها حكاة شيخنا

أبو حيان في البحر المحييط عند قوله : وإذا قيل لهم لا تفسدوا وهو متجه في هذه الآية لأن ما بعد الفاء لا يجوز أن يعمل فيما قبلها فكيف يتجه في مثل ، ففعلوا له ساجدين أن يقال العامل في إذا جوابها ، بل هذا وأمثاله تصلح اعتراضاً على الجمهور القائلين بهذه المقالة .

الوجه الثاني قوله : (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) (١) فإنه يوجب أن الأمر للفور لأنه أمر بالمسارعة وهي التعجيل بالمأمور به والأمر للوجوب بالمسارعة واجبة ، ولا معنى لأن الأمر يقتضى الفور إلا ذلك ، وحمل المغفرة على حقيقتها في الآية ممتنع ، لأن المغفرة من فعل الله تعالى ، والعبد لا يسارع إلى فعله بحمول على المجاز وهو المأمور به ، وفي معنى هذه الآية قوله : فاستبقوا الخيرات وأجاب بأن الفورية لم تستفد من الأمر بل من قوله : سارعوا . يعنى من جوهر اللفظ ، لأن لفظ المسارعة دال عليه كيف ما تصرف بل لمباحث أن يقلب هذا الدليل ، ويستدل به على علم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره ، ولقائل أن يقول : لا نسلم تفسير المسارعة بما ذكرتم ، بل المسارعة عبارة عن التعجيل بالفعل المطلوب ، كما تقول : سارعت إلى إنقاذ الغريق ، وإن كانت المبادرة إلى ذلك واجبة وذلك أعم من أن يجوز مع ذلك فعله في وقت آخر أم لا ثم قولكم الفورية لم تستفد من الأمر بل من مادة سارعوا فيه تسليم لوجوب فعل المأمورات الشرعية على الفور بما دل على ذلك من قوله : سارعوا لحاصل ما أوجبتم به أنكم سلمتم ثبوت الفور في المأمورات ، ولكن قلتم : إن ذلك ليس من مدلول الأمر بل من دليل منفصل ، وهذا يحصل به معظم مقصود الخصم أن الفرض الأعظم ، إنما هو البحث عن الأوامر الشرعية .

وقد يقال : دلالة على وجوب المسارعة إلى أسباب المغفرة بطريق الاقتضاء فلا يلزم منه وجوب المسارعة إلى جميع أسباب المغفرة بناء على المقتضى وهو ما أضمر ضرورة صدق التسكلم لاعموم له ، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب

(١) سورة آل عمران آية (١٢٢) .

تعجيله ، ولا يعم كل مأمور .

الثالث : لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً ، وجوازه إما مع بدل .
أو لا معه والضمان باطلان :

أما الأول : فلأن البديل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه ، فإذا أتى بهذا البديل وجب أن يسقط عنه هذا التكليف ، وليس كذلك بالاتفاق .

وأما الثاني : فلأن ذلك يمنع من كونه واجباً لأنه لا يفهم من قولنا ليس بواجب إلا أنه يجوز تركه من غير بدل .

الرابع : أنه لو لم يكن الفور وجزاز التأخير لكان إما إلى أمد أي غاية معينة بحيث إذا وصل المكلف إليها لا يجوز له التأخر عنها ، أو لا يكون له أمد أي .
بأن يجوز له التأخير أبداً : والقسمان باطلان ، فالقول بجواز التأخير باطل .

أما الأول : فلأن ذلك الأمد لابد له من إماره يعرفه المكلف بها لئلا يلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ، ولذلك لم يكن للنصم أن يقول : يجوز أن يكون الأمد غاية بجهولة عند المكلف ، لأنه يصير مكلفاً بأن لا يؤخر الفعل عن وقت معين مع عدم معرفته به ، وهو تكليف بما لا يطاق ، وإذا كان لابد له من إماره يعرفها المكلف فتلك الإماره هي بالاتفاق ظل الفوات على تقرير الترك ، إما لكبر السن أو الفرض الشديد ، وذلك الأمر غير شامل للمكلفين ، لأن كثيراً من الناس يموتون فجأة ويمتثلون بقته من غير حصول إمارات للبوت ، فيلزم أن لا يشملهم الأمر وليس كذلك .

وأما الثاني : فلأن التأخير أبداً يجوز الترك أبداً وتجوز أبداً يتناقض .
الوجوب ، وأجاب عن هذين الوجهين بالنقض ، بما إذا صرح للمكلف بجواز التأخير مثل أن يقال له أوجبت عليك أن تفعل كذا في أي وقت شئت أو ولك التأخير فإن هذين الوجهين يطردان فيه مع جواز التأخير بالاتفاق ،

قال الإمام : فكل ما جعلوه عذراً في هذه الصورة فهو عذرنا عما ذكروه .

وسنذكر ماتحصل به المناقشة في هذا الجواب إن شاء الله تعالى. وأجيب عنه أيضاً بالتزام أن الأمد غير معين ولا يلزم التكليف بما لا يطاق ، لأنه إنما يلزم إذ لو لم يحجز الإتيان به على الفور ، أما إذا جاز فعله على الفور فلا يلزم تمكن المكلف من الامتثال في الحال ، والتكليف بالمحل هو التكليف بالتعذر امتثاله من كل وجه .

الخامس : أن النهى يفيد الفور فكذا الأمر بالقياس عليه بجامع الطلب فيهما ، وأجاب بأن النهى يفيد التكرار ، ويلزم من ذلك وقت الحال ، فأفاد النهى الفور بضرورة دخول وقت الحال في الأوقات لآذاته ، وهذا الجواب قد تقدم مثله وقد ناقضه بعد هذا حيث يقول: النهى كالأمر في التكرار والفور ، فكان الأولى أن يجيب إما بأن النهى لا يفيد الفور أو بأن هذا قياس في اللغة فلا تقبل ، وقد استدلل القائلون بالفور أيضاً بوجه سادس : لم يذكره في الكتاب وهو طريقة الاحتياط فإننا أجمعنا على أنه لو فعل عقبيه وقع الموقع ، ولا عبرة بالمذهب الضعيف المتقدم إن ثبت لمصادمته للإجماع .

واختلفا في أنه لو فعل بعد ذلك هل يخرج عن العهدة بطريقة الاحتياط تقضى وجوب الإتيان به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بيقين .
وأجاب الإمام : بأنه ينتقض بقوله : افعل في أي وقت شئت ، واعترض صاحب التحصيل على هذا الجواب ، بأن طريقة الاحتياط غير منقوضة إذ لا خوف منه ، قال الشيخ شمس الدين ابن الجزري في شرح أسئلة التحصيل (١) وإنما قال ذلك لوجهين :

(١) الامام الجزري تقدمت ترجمته في الجزء الأول ، ومن كتبه « أجوبة على أسئلة التحصيل » في أصول الفقه — مفقود — والتحصيل كتاب ملخص لكتاب المحصول للإمام غفر الدين الرازي — ألفه سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة ٦٨٢ هـ ووضع فيه أسئلة واعراضات على الامام الرازي ، وجاء شمس الدين الجزري المتوفى سنة ٧١١ هـ فشرح هذه الأسئلة وأجاب عنها .
(البدر السافر ص ١٧٦ ، الدرر الكامنة ٦٧/٥ ، بغية الوعاة ٢٧٨/١ ، معجم المؤلفين ١٢٨/١٢) .

أحدهما : أن الكلام فيما إذا كان الأمر مطلقاً واحتمل أن يكون المراد الفور .

ثانيهما : أن الفعل على تقدير قوله : افعل في أي وقت شئت لاخرق في قوله على الفور ، ولاعلى التراخي حتى تنتقض طريقة الاحتياط قال : واعلم أن الرجح الأول : من وجب الاعتراض على جواب الامام في طريقة الاحتياط لم يذكره صاحب التحصيل فلي هذا ينقدح مناقشة ترد على كلامه فيقال : إما أن يريد أن طريقة الاحتياط غير منقوضة على تقدير اعتبار قوله : في أي وقت شئت او لا ، فإن أراد الأول لم يبق احتياط ضرورة استواء الفعل على الفور والتأخير، فلا يقال طريقة الاحتياط باقية ، وإن أراد الثاني فليس الجواب أن طريقة الاحتياط غير منقوضة إذ لا خوف ثمة ضرورة قيام لحوف على تقدير عدم اعتبار ذلك الفور بل الجواب أن ذلك بقوله : افعل في أي وقت شئت ، والكلام في الأمر بمجرد قال : والاشارة بقوله: ثمة إلى الصورة التي أوردها الإمام، وهي الصورة الأخيرة خارج عن اللغة ، فالأولى به أن يقول : ألا خوف هنا .

واعلم أن المنتصر لكلام الإمام أن يقول : مراد الإمام بقوله : افعل في أي وقت شئت، أن هذا القول : لا يعد منافياً لقوله: افعل ، بل يكون موافقاً لمقتضاه فلا يتصور طريقة الاحتياط إلا إذا كان الفور راجحاً أو مساوياً أما إذا كان الراجح التوسعة فلا تأتي طريقة الاحتياط وإلا فالإمام ما يجهل أن قوله : افعل في أي وقت شئت غير قوله : افعل من غير ضمنية هذا كله كلام ابن الجزرى وفيه نظر يحتاج إلى تطويل ، وقال التبريزي : التمسك على الفور بطريقة الاحتياط ضعيف لأن الاحتياط ليس من أمارات الوضع ولا مقتضيات الوجوب ، بل هو من باب الأصلح ، ثم قوله : افعل الآن يعد تأكيداً ، وفي أي وقت شئت يعد تخفيفاً ومساعدة ، قال القرافي: ويرد عليه أن ههنا قاعدة خفية عادة الفضلاء يوردون بسبب إهمالها سؤالاً فيقولون في كلما يقول المستدل فيه هذا أرجح ، فيجب المصير إليه أن الرجحان يقتضى أنه أحسن ، أما أنه للتعين فلا ، بل التدب هو اللازم في هذه المواطن التي فيها الرجحان بالاحتياط ونحو ذلك ، إن فعل الأحسن مستحب ، ولا يصل إلى الوجوب ، قال : وأهملت قاعدة وهي أن الرجحان إن كان في أفعال للكلمين فسكاً قالوه ، وإن كان في مدارك المجتهدين وأدلة المناظرين اقتضى ذلك

الوجوب والتحم والروم ، بل العقدة الإجماع على أن المجتهد يجب عليه اتباع الراجح من غير رخصة في تركه بخلاف الراجح في حق المكلف ، إنما هو مندوب ، وكذلك الراجح في الاجتهاد في طلب القبلة وطهارة الماء من باب الوجوب إجماعاً ومنه في المتعلقات وأروش الجنائيات قال : فتأمل هذه القاعدة فهي ظاهرة وهي خفية وبها يظهر بطلان قوله : إن الاحتياط ليس من مقتضيات الوجوب ، لأن هذا رجحان في ذلك لا في فعل المكلف ، وأما قوله : أفعّل الآن تأكيداً ، وفي أي وقت مساعداً فهو مصادرة على مذهب الخصم بغير دليل هذا كلام القرافي ، والقاعدة التي ذكرها من وجوب اتباع الراجح على المجتهد صحيحة ، لكن للكلام في أن الأخذ بالاحتياط هل هو راجح ولو صح ما قاله : لكننا نلزم المجتهدين بالأخذ بجميع المآخذ ، وإن لم يثبت عندهم صحتها ، ونقول للشافعي يجب عليك العمل بالاستحسان احتياطاً ، فالمجتهد الناظر في أن الأمر هل يقتضي الفور ، ما لم يرقم عنده دليل على ذلك ليس له أن يقول بذلك للاحتياط ، نعم المكلف الذي توجه الأمر نحوه يستحب له المبادرة احتياطاً أو يجب عليه بحسب ما يؤدي إليه قواعد الاحتياط ، وهذا قد قاله هو حيث قال : إن كان في أفعال المكلفين ، فكما ذكره وما نحن فيه من أفعال المكلفين ، وأحسن من دليل الاحتياط في الدلالة على أن الأمر يقتضي الفور ، أن تقول : من توجه الأمر المطلق نحوه فقد تحققنا وجوب الفعل عليه ، وشككنا هل يخرج من العهدة بالتراضى مع القطع ، بأنه يخرج عنها بالمبادرة لأنه مأمور بأمر فلا يخرج عن عهده الا يقين ، وهذا إنما يتم إذا قطعنا بأن المبادرة خارج عن العهدة وفيه ما سلف ، ثم إنه أيضاً يرد في التكرار فيقال للمستدل به يلزمك بهذه الطريقة أن تقول : إن الأمر للتكرار ، إلا أن تبين دليلاً قائماً على نفي التكرار بخصوصه .

(فائدة) : القبول في الوكالة بمعنى الرضا وعدم الرد معتبر بلا خلاف . ولا يجب فيه التحجيل بحال ، قال الرافعي : ولو خرج على أن الأمر هل يقتضي الفور لما بعد . وإن شرطنا القبول باللفظ في اشتراط الفور فيه . خلاف مشهور يتجه تخريجه على هذه القاعدة فيما إذا كانت للصيغة صيغة أمر مثل بيع واشتر وما أشبه ذلك . قال : (الفصل الثالث) : في النواهي وفيه مسائل الأولى النهي يقتضي التحريم لقوله تعالى : وما نهاكم عنه فانتهوا .

(م ٥ - الإباح - ج ٢)

لم يذكر المصنف حد النهي لكونه معلوماً من حد الأمر ، فكل ما قيل في حد الأمر من تعريف وبختر ، فقد قيل مقابلة في النهي ، وصيغة النهي عند القائلين : بالصيغة ترد لسبعة محامل : التحريم ، مثل : (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) ، والتنزية مثل قوله عليه السلام ، ولا يسكن أحدكم ذكره يمينه وهو يبول . والنداء (ربنا لا تزحقلونا) والإرشاد (لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكن تسؤكن) وبيان العاقبة ، ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء) . والتحقير (لا تمدن عينك) . واليأس (لا تعذبوا اليوم) .

والكلام أن صيغة النهي هل هي حقيقة التحريم أو الكراهة أن مشتركة بينهما أو موقوفة على ما سبق في الأمر فالخلاف في أكثر المسائل على وزن الخلاف في مقابلتها من مسائل النهي والمآخذ كالمآخذ ، وقد سبق أن الأمر المجرد عن القرينة يقتضي الوجوب فالخيار أن النهي المجرد عن القرينة يقتضي التحريم .

واعلم أنه إذا ثبت أن الأمر للوجوب والنهي نقيضه فلا يثبت أن النهي للتحريم بل أنه ليس للوجوب لأن نقيض الوجوب لا وجوب ، ولما كان في الرأي المختار زيادة ، وهو أن النهي للتحريم استدل عليه بقوله تعالى (وما نهاكم عنه فانتهوا) ووجه الاجتجاج أنه أمر بالانتهاء عن المنهي ، والأمر للوجوب ، فكان الانتهاء عن المنهي واجباً ، وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم ، ولقائل أن يقول : هذا أولاً ، لا يتم إلا بعد تسليم أن الأمر للوجوب وثانياً : أن التحريم حينئذ لا يكون مستفاداً من صيغة النهي ، بل بما دل من خارج ، وهو قوله (فانتهوا) بل قد يقال : لو كان النهي للتحريم لما احتجج إلى الأمر باجتناب المنهي عنه ، فكان الأمر بذلك دليلاً على أن التحريم غير مكتسب منه ، وبهذا يظهر لك أن التحريم مستفاد من الشرع . لا من اللغة ، ولم ترد الصيغة المطلقة من حيث اللغة على تضمن جزم الاقتضاء في الانكفاء عن المنهي عنه ، كما قدمناه في الأمر ، إذا قلنا الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في الأمور به ، وهذا هو مذهب إمام الحرمين : الذي اخترناه كما علمت ، ثم قال :

(وهو كالأمر في التكرار والقور) .

حكم النهي حكم الأمر في عدم دلالة على التكرار وعلى النور ، وقد اختار

الإمام أن النهي لا يقتضى التكرار مع قوله في مسألة الفور أن النهي يقتضيه ، وإبهامه عدم الخلاف فيه ، ولذلك وقع للمصنف كما نبهنا عليه ، واستدل الإمام على أن النهي لا يقتضى التكرار ، بأنه يرد للمرة كقول الطيب للريض الذي يشرب الدواء لا تشرب الماء . ولا تأكل اللحم أى في هذه الساعة ، ويرد للتكرار مثل ، ولا تقربوا أذننا فوجب جملة حقيقة في أتمدرك المشترك ، وأما الآمدى فإنه قال : اتفق المعتاد على أن النهي يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه ، وإنما خلافاً لبعض التنازين ، وزعم ابن برهان كما نقله عنه الأصفهاني انعقاد الإجماع عليه ، وهذا ماجزم به الشيخ أبو إسحاق في شرح المعجم ، وهو المختار عند ابن الحاجب ، ونحن نوافق القائلين بأنه التكرار في المعنى دون العبارة فتقول : إذا قلت مثلاً : لا تضرب ، فلا ريب أنك منعت المكلف من إدخال ما هيء الضرب في الوجود ، ولا يحصل ذلك إلا بالامتناع عن إدخال كل الأفراد ، ولا يتحقق الإمثال إلا بالامتناع ، فكان التكرار من لوازم الإمثال لا من مدلول اللفظ ، وينبئ أن يرد كلام القائل : أنه يقتضى التكرار إلى ما قررناه ، وما استدل به الإمام مردود لأن قول الطيب للريض لا تأكل اللحم ، ولا تشرب الماء ، إنما جاء فيه التكرار لتقريبه المرض والكلام في النهي المجرد ، وكان يمكننا أن نحمل كلام الإمام على ما قررناه ، لولا الاستدلال بهذا ثم أن المصنف اختار أن النهي لا يقتضى الفور جريباً على قاعدته ، ونحن لا نختار ذلك إذ من ضرورات ما قررناه وجوب الترك على الفور .

قال : (الثانية النهي شرعاً يدل على الفساد في العبارات ، لأن المنهى بعينه لا يكون مأموراً به ، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد أو أمر داخل فيه ، أو لازم له كبيع الحصاة والملاقح والربا لأن الأواين ، تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي ، من غير تكثير . ولئن رجع إلى أمر مقارن ، كالبيع وقت النداء فلا) .

هذه المسألة في أن النهي عن الشيء هل يدل على فساده ، وقد اختلفوا فيه على مناهب .

أحدها : أنه يدل عليه مطلقاً ، قال الأصفهاني ، ونقله أبو بكر بن فورك الأصبهاني عن أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة .

قلت : ونقله القاضي في التلخيص لإمام الحرمين : عن الجمهور من أصحاب الشافعي ، ومالك وأبي حنيفة وأهل الظاهر وطائفة من المتكلمين وقال ابن السمعاني أنه الظاهر من مذهب الشافعي ، وأن عليه أكثر الأصحاب .

والثاني : أنه لا يدل عليه ونقله في مختصر التتريب عن جمهور المتكلمين وإمام عن أكثر الفقهاء ، قال الشيخ أبو إسحاق ، وللشافعي كلام يدل عليه .

والثالث : أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وهو مذهب أبي الحسين ، واختاره الإمام وبعض أتباعه .

والرابع : أن النهي إن كان يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السكرة النجسة دل على فسادها ، وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المنصوبة والثوب الحرير والبيع وقت النداء ، فلا يدل على الفساد حكاه الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن بعض أصحابنا .

والخامس : وهو اختيار المصنف ، وإليه يرجع سم جمع من المحققين أنه يدل على فسادها في العبادات ، سواء نهى عنها لعينها أم لأمر قارئها لأن الشيء الواحد يتمتع أن يكون مأموراً به منياً عنه ، كالصلاة المنهى عنها مثلاً : فإنها لو سحت لوقعت مأموراً بها أمر ندب اعموم الدلائل الطالبة للعبادات ، والآمر بها يقتضى طلب فعلها والنهي عنها يقتضى طلب تركها والجمع بينهما غير ممكن ، وأما المعاملات فالنهي أما أن يرجع إلى نفس العقد أو إلى أمر داخل فيه أو خارج عنه لازم له أو إلى أمر مقارن للعقد غير لازم له هذه أقسام .

أولها : بأن يرجع إلى العقد فيبطل أيضاً ، وذلك كبيع الحصاة وهو أن قول : يترك من هذه الأتواب ما وقعت عليه الحصاة التي أرميها أو يترك هذه الأرض من هنا إلى ما انتهت إليه هذه الحصاة زقيل : بيع الحصاة أن يقول : ببيعك على أنك بالجيار إلى أن أرمي الحصاة ، وقيل : أن يجمل تنس الرمي بيعاً فتقول : إذا رميت هذه الحصاة فهذا التوكل مبيع بترك بكذا ، وعلى الصور كلها البيع باطل .
: وثانيها : أن يرجع إلى أمر داخل فيه فيبطل أيضاً ، وذلك كبيع الملاقيج ، وهي ما في بطون الأمهات من الأجنحة فإن النهي يرجع إلى نفس المبيع الذي هو :

ركن من أركان العقد والركن داخل في الماهية ، فيكون راجعاً إلى أمر داخل في الماهية . . .

وثالثها : أن يرجع إلى أمر خارج عنه لازم له فيفسد أيضاً ، وذلك كالربا ، فإن النهي فيه راجع إلى أمر خارج عن العقد أما في ربا النسئثة والنفوق قبل التقابض فيكون النهي فيه لمعنى خارج ظاهر ، وأما في ربا الفضل فلأن النهي عن بيع درهم بدرهمين إنما هو الزيادة وهو معنى خارج عن نفس العقد لأن العقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أم ناقصاً من جملة أوصافه ، واحتج المصنف على أنه يدل على الفساد بأن الأولين . تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير عليهم من أحد ، فكان ذلك إجماعاً ، ولك أن تقول : هذا سكوتي ، وليس عند المصنف بإجماع ، ولا حجة فكيف يستقيم منه الاحتجاج به .

ورابعها : أن يرجع إلى أمر مقارن للعقد غير لازم له في جميع الصور ، وذلك كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة ، فإنه راجع إلى أمر خارج عن العقد ، وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع ، بدليل أن جميع الأعمال الموقوفة للصلاة كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم ، فهذا القسم لا يدل على الفساد فقد عرفت أن جميع الأقسام سوى هذا عند المصنف تدل على الفساد ، اختلفوا فن ذل يدل شرعاً لا لغة وهو اختيار المصنف حيث قال : يدل شرعاً ، فافهم ذلك لكن دليله هذا الذي قررناه إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة التمسك فلا يدل ، وقال قوم . يدل لغة . وقال ابن السمعاني وأما القائلون بأنه لا يدل على الفساد فأفترقوا فن قائل يدل على الصحة ، ونقله أبو زيد عن أبي حنيفة ومحمد بن قائل لا يدل : وقوله ، في الكتاب بعينه هو بالياء الموحدة من تحت أي بنفسه وهو متعلق بكون والله أعلم .

قال : (الثالثة : مقتضى النهي فعل المضد ، لأن العدم غير مقدور ، وقول :

أبو هاشم : من دعى إلى زنا فلم يفعل مدح قلنا : المدح على الكف) .

هذه المسألة في بيان مقتضى النهي ، فالمطلوب عندنا بالنهي فعل ضد النهي عنه فإذا قال : لا يتحرك فعناه أفعال ما يضاد الحركة ، وعند أبي هاشم هو نفس أن لا تفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال وقد وافقه بعض المتكلمين ونقله التبريزي

عن النزالي وأما قول إمام الحرمين في الرد على الكمي في مسألة المباح الفرض من النهي عن ارتنا أن لا يكون ضد من أضداده فلا ينبغي أن يفهم منه موافقة أبي هاشم بل هو حق لا شك فيه ، والفرق بينه وبين رأى أبي هاشم أن قولها الفرض يعنى به المقصود من التكليف ، ولم يقل : أنه المكلف به ، كما قال أبو هاشم : .
والمكلف به هو المحصل لذلك الفرض ، فالفرض هو غاية الشيء الذي طلب لأجلها واحتج المصنف على ما ذهب إليه بأن النهي تكليف ، والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للمكلف والعلم الأصلي يمتنع أن يكون مقدوراً للمكلف ، وذلك لأن المقدور ما للقدرة فيه تأثير ما والعدم الصرف يستحيل أن يكون أثراً للقدرة ، وبتقدير أن يكون العدم أثراً يمكن إسناده إلى القدرة ، لكن العدم الأصلي لا يمكن إسناده إلى القدرة لأن الحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً : وإذا تقرر هذا فمتعلق النهي أمر وجودي يتأني النهي عنه ، وهو المطلوب ، وهذا التنايل متوقف على قاعدة ، وهي أن اللغات لم يوضع الطلب فيها إلا للمقدور دون المعجوز عنه ، ونحن وإن قلنا : بجواز تكليف ما لا يطاق ، فإنما نقول به في أحكام الربوية ، لا في الموضوعات اللغوية لتحصيل المقاصد المادية . والمحال لا يحصل عادة ، واعتراض على هذا الدليل ، بأنكم إن عنيتم بالقدرة ماله أثر يستند ذلك إليه ، فلا نسلم أن التكليف يعتمد هذه القدرة بل ذلك من الفعل ، وأما في الترك فتر وان عنيتم بالقدرة ما يجده من نفسه كل أحد وهو أن سليم الأعضاء القوى يدرك من نفسه ، أنه متى أراد الفعل فعل ، ومتى أراد الترك ترك ، ويجده من نفسه التمكن فنحن نسلم ذلك ، ونمنع أنه غير قادر بهذا الاعتبار ، واعتراض أيضاً بأن ترك ارتنا مثلا ، ليس بعد محض ، وإنما هو عدم مضاف فيكون مقدوراً ، واحتج أبو هاشم بأن من دعى إلى زنا فلم يعمل ، فإن العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد ارتنا فعلنا أن هذا العدم يصلح أن يكون متعاقا للتكليف ، وأجاب المصنف بأن المدح ليس على شيء لا يكون في وسعه ، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون في وسعه وطاقته ، كما عرفت وإنما يمدح على كفه عن ذلك للفعل وذلك الكف أمر وجودي ، وهو فعل ضد ارتنا وإلى هذا أشار بقوله قلنا : على الكف أي المدح على فعل الكف هذا شرح ما ذكره ونجتم المسألة بفائدتين .
أحدهما : قد عرفت أن الكف فعل على الختار ، وفي فروع الطلاق عن .

الراضى عن القفال ، لو قال : إن فعلت : ما ليس لله فيه رضى فأنت طالق ، فتركت صلاة أو صوماً لا تطلق ، لأنه ينبغي أنه ترك وليس بفعل : فلو سرقت أو زنت طلقت ؟ الثانية وهى المقصود الأهم قد يقال : ما الفرق بين هذه المسألة التى انتهينا منها ، وبين المسألة المتقدمة فى أن النهى عن الشيء ، هل هو أمر يقصده وتقرير السؤال ، أنك قد علمت أن الجمهور قالوا : المطلوب بالنهى ، فعل عند المنهى عنه ، أى الكف عنه ، وقال أبو هاشم إغناء الفعل . واختلفوا أيضاً فى النهى عن الشيء ، هل هو أمر بضده كما سلف فى مكانه ، فإذا قيل : معنى قواتنا : النهى عن الشيء أمر بضدد ، هو أن مطلوب النهى فعل الضد وهو أحد القولين فى المسألة الأولى : ومعنى أنه ليس أمراً بضده هو أن المطلوب انتفاء المنهى عنه ، وهو القول الثانى : فالمسألان حينئذ واحدة ، وإلا فما للفرق قلنا : قد كنا وعدنا فى الكلام على تلك المسألة بالجواب عن هذا السؤال ضيق المحل هناك عما لورده هنا ، وقد أجيب بأوجه .

أحدها : أن الكلام فى تلك المسألة بحث لفظى ؛ وفى هذه منوى ذكره الأصقهانى فى شارح المحصول .

والثانى : أن قولنا : النهى عن الشيء أمر بضده بحث فى المتعلقات بكسر اللام ، فإن النهى متعلق بالمنهى عنه ، والأمر متعلق بأمور وقولنا : المطلوب بالنهى فعل ضد المنهى عنه بحث فى المتعلقات بفتح اللام .

والثالث : أن البحث فى تلك المسألة فى دلالة الإلتزام على المنهى عنه ، فنقول : متى نهى عن الشيء مطابقة دلت على طلب ضده إلتزاماً ، والبحث فى هذه فى دلالة المطابقة ما مدلولها المطابق هل العدم ، أو هذه ذكرهما القرافى .

وأعلم أنه قد وقع النظر فى هذا السؤال وهذه الأجوبة عندى غير مرة ، وطال الحجاج والذى قلته أنا فى مفرق أنه إذا أنهى عن شيء كلرنا مثلاً : فهناك ثلاثة أمور .

أحدها : انتفاء الزنا :

والثانى : الكف .

والثالث : فعل عند من أضداده لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كالموطئ :
المباح أو غيره ، مما لا يجمع الزمان في آن واحد ، إذا تقرر ذلك فنقول كون
المطلوب في النهي الكف أو الانتفاء هو مسألة أبي هاشم ، والخلاف فيها قد يبنى
على أن شرط المطلوب الامكان أم لا ، وعلى أن الانتفاء مقدور أم لا ، وهما
مسألتان مختلف فيهما ، فإن قلنا ليس من شرط المطلوب الإمكان جاز أن يكون
متعلق النهي الانتفاء كراى أبي هاشم ، وإن قلنا شرط التكليف الإمكان وإن
الانتفاء مقدور ، فكل ذلك أيضاً وإلا يقين أن يكون المطلوب في النهي هو الكف .

وأما كون النهي يقتضى الأمر بضده أو فعناه أن طلب الكف عن المنهى عنه
أو طلب انتفائه على اختلاف القولين :

هل يستلزم الأمر بضده الذى لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كما لو طيء
المباح مثلاً أم لا ، وهذه هى المسألة الأخرى والخلاف فيها مبنى على أن ما لا يتم
الواجب إلا به فهو واجب لاعلى ما أثبتت عليه المسألة الأولى : فالمسألتان مختلفتان
ليست أحدهما عين الأخرى ، ولا مستلزمة لها ليس القولان القولين ، فإن القائلين
بأن مطلوب أمر بالضد الذى هو لا يتم الكف إلا به ، أمر ، وكذلك القائلون بأن
مطلوب النهي الذى انتفاء الفعل ، ويمكن أن يختلفوا في أن طلب الانتفاء هل هو
أمر بالضد الذى لا يتم انتفاء الفعل إلا به هذا إذا فرعنا على أن النهي عن الشيء
يستلزم الأمر بضده .

أما إذا فرعنا على أن النهي نفس الأمر بالضد وأريد بالضد الكف أو الانتفاء
فهى غيرها أيضاً لأن خلاف مسألة أبي هاشم هو في أن مطلوب النهي هل هو
الكف أو الانتفاء وخلاف هذه في أن هذا النهي الذى هو طلب الانتفاء أو الكف
أمر أم لا نعم الخلاف في هذه على هذا التفريع مرتب على الخلاف في مسألة أبي
هاشم حتى إذا قلنا بذهب أبي هاشم لم يكن النهي أمراً بلا خلاف لأن الأمر طلب
فعل لا طلب انتفاء اتفاقاً ، وإذا قلنا بذهب غير أبي هاشم أمكن الخلاف في أن

النهى الذى هو طلب الكف أمر بذلك الكف أم لا لأن الكف فعل لكن يلزم القائلين بأن النهى أمر بالكف. أن يكون النهى نوعاً من الأمر، وإن فرغنا على أن النهى عن الشيء نفس الأمر بضده لكن أريد بالضد ما لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كالوطء المباح مثلاً صارت المسألتان واحدة إلا أن المبحوث عنه في مسألة أبي هاشم هو أن مطلوب النهى الكف أو الانتفاء والمبحوث عنه في أن مطلوب النهى فعل الضد الذى لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به أم لا ويتلخص من البحثين أن في المسألة حينئذ ثلاثة مذاهب :

أحدهما : مذهب أبي هاشم :

الثانى : أن مطلوب النهى هو الكف :

والثالث : أن المقصود في النهى فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء والله أعلم .

ويتضح به ماقررناه من الفرق بأن الكف فعل أعم من جميع الاضداد لأنه لا ضد إلا وهو مشتمل على الكف فإذا قلنا : في هذه المسألة المطلوب بالنهى الكف أوردنا الضد الأعم .

وقولنا : في المسألة الأخرى النهى عن الشيء أمر بأحد أضداده ، المراد به الضد الخاص الذى لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، ويكون من نهى عن شيء حينئذ عند القائل بأن النهى عن الشيء أمر بضده مأموراً بشيئين أعم وأخص الكف وفعل يحصل في ضنه الكف ، فالمنهى عن الزنا مأمور بالكف عنه، وبفعل يشتمل على ذلك الكف ويلزم على ذلك الكف ، ويلزم على هذا أن يثاب على شيئين الأعم والأخص لتعاق الأمر بهما ، وأن يضح نذره فلو قال : لله على أن أفعل فلا يضاد الزنا ، وهو الفعل الفلانى ، وعين فعلا لم يطلبه الشرع بخصوصه كالنوم مثلاً لزمه الوفاء لكونه مأموراً به في ضن النهى عن الزنا هذا ما كنت أقرره في الفرق ، ثم حضر عندى في الحلقة بعض الفضلاء ، وحصل البحث في هذا الجواب وفى الأجوبة المتقدمة أعنى جواب شارح وجواب الترافى وأنها على هي ضحيحة فكتبت أسأل والذى رحمه الله عن السؤال من أصله ،

وذكرت الاجوبة ، وأنه هل يحصل الجواب بشيء منها وهل يمكن أن يقال في الجواب هذا الوجه الرابع : الذي قرره وأنه هل يمكن الاعتراض على هذا الجواب الرابع : بأن الكف على الزنا مثلا ، وإذا كان فعلا يناب الزنا كان ضدا له ويكون حينئذ أحسن من مطلق ضده ، فلا يحسن .

أولا : أن يقال : هناك ثلاثة أمور ، الإتياء والكف ، وفعل الضد لأن الكف حينئذ فعل ضد والمغايرة بينهما مغايرة العام والخاص ، أو يقال الكف أعم لأن كل فعل غير الزنا فقد اشتمل على الكف عن الزنا أو يقال : هما متباينان ، وإذا لم يثبت أنها متباينان ، وكانت مغايرتهما مغايرة العام والخاص أفتدح الاعتراض على هذا الجواب .

ثانياً بأنهم في تلك المسألة قالوا النهى عن الشيء أمر بأحد أضداده ، والكف الذي جعل المطلوب النهى في هذه المسألة يصدق عليه أنه أحد الأضداد ، فحصل الأمر أنهم قالوا : هناك المطلوب واحد بهم من أمور متعددة وهي الأضداد وهنا خصوصه في الكف المستول ، الجواب عن هذا كله . والمستول أيضاً النظر في وجه الصواب في مسألة أبي هاشم هل هو معه أو مع الجماهير فكتب أحسن إليه مانصه الخلاف بين الجمهور وأبي هاشم ، فالجمهور على أن المطلوب بالنهى فعل عند المنهى عنه ، وعند أبي هاشم نفس أن لا يفعل ، وما يضمنه آخر السؤال هل للصواب معه أو مع الجماهير ، فالجواب أن قول : الجمهور المطلوب بالنهى فعل ضد المنهى عنه ليس بجيد من حيث اللفظ وقد يكون الخلل في ذلك من جهة من عبر عنهم ، فإن النهى قسيم الأمر والأمر طلب الفعل فلو كان النهى طلب فعل الضد لكان أمراً ، ولكان النهى من الأمر ، وقسم الشيء لا يكون قسماً منه ، ولا شك أن كل متلبس بفعل هو تارك لضده ، وكل من الفعلين الفعل والتارك يصح أن يؤمر به ، وأن ينهى عند مثاله السفر والإقامة عندان ، والتارك للسفر متلبس بالإقامة قبل التارك للسفر نفس الإقامة أو معنى آخر فيه بحيث يشبه البحث في الحركة هل هي الحصول في حين مسبق بالحصول في غيره أو هي نفس الانتقال من حين إلى حين وفيه قولان للتكلمين وإن كان كل منهما يلزم الآخر ، ففى انتقال من حين فقد حصل في غيره ومتى حصل في غيره بعد حصوله فيه فقد إنتقل بكل من الحصولين أمر ثبوتى يمكن أن يعقل وحده والانتقال : أمر

سبي لا يعقل بينهما ، فكذلك المنهى عنه ارتكابه شيء لا يحتاج في تصويره إلى
تخييره وفعل ضده شيء لا يحتاج في تصويره إلى غيره والإنتهاء شيء .
ثالثاً : وهو عندي هو المطلوب بالنهى ، لا كما قاله الجمهور . ولا كما قاله
أبو هاشم ، وعندي أن الجمهور إنما أرادوا ما قلته ، ولكن العبارة عنهم
لم تحجر ، فإذا قلت : لا تسافر فقد نهيته عن السفر ، والنهى يقتضى الإنتهاء .
لأنه مطاوعة تقول : نهيته فانتهى ، والإنتهاء هو الإنصراف عن المنهى عنه .
وهو الترك وهو الإترجل المطاوع لرجز والإنكفاف ، وما أشبه ذلك ، ولغة
العرب تشهد لهذا والمعقول أيضاً يشهد له ويفرق في العقل وفي اللغة بين قولنا
لا تسافر وبين قولنا : أقم وإن أقم أمر بالإقامة من حيث هي فقد لا يستحضر
معها السفر ، وأن لا تسافر نهي وزجر عن السفر ، فن أقم قاصداً ترك السفر
يقال ؟ فيه انتهى عن السفر ، ومن لم يخطر له السفر بالكلية إلا يقال : له
إنهى عن السفر لا ، ويقال له مقيم والإنتهاء أمر معقول وهو فعل ويصح التكليف
به ، وكذلك في جميع المناهي الشرعية كالزنا والسرقه وللشرب ونحوها المقصود
في جميعها الإنتهاء عن تلك الزوائل ، ولا يفهم في وضع اللسان وتصور العقل
غير ذلك ، ومن لازم ذلك الإنتهاء التلبس بفعل ضد إضداد المنهى عنه ،
فالعبرة المحررة أن يقال : أن المطلوب بالنهى الإنتهاء ، ويلزم من الإنتهاء فعل
ضد المنهى عنه ، ولا يعكس ، فيقال : المطلوب ضد المنهى عنه ، ويلزم به
الإنتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب ،
فالكافر إذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء ، كفره أولاً المنهى عنه ، ثم انتهاؤه
عنه ، والترتيب بينهما في الزمان تم تلبسه بالإيمان الترتيب بينه وبين الإنتهاء .
عن الكفر ليس في الزمان ، وإنما هو في الرتبة ترتب المعلولية على العلية وهما في
زمان واحد كذلك الإنتهاء وفعل الضد في زمان واحد والإنتهاء متقدم بالرتبة
نقسم العلية عن المعلولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الإنتهاء وفعل
الضد في زمان واحد والإنتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلية عن المعلولية ، حتى
لو فرض أن الإنتهاء يحصل دون فعل الضد حصل المطلوب به ، ولم يكن حاجة
إلى فعل الضد لكي ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل في الأفعال وكل
ما يتلبس به الإنسان ، والمقصود بالذات هو الإنتهاء ، وأما فعل الضد فلا

يقصد إلا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلاً ولا يستحضره المتكلم ، ومنى قصد فعل
الضد وطلبه من حيث هو كان أمراً لا نهياً عن ضده . ومنى أتى بصيغة أمر في منى
الإنتهاء كقوله : أترك فهذا لفظه لفظ امر ومعناه معنى النهى وبينهما فرق ، وهو
وهو أنا قلنا : أن الإنتهاء له طرفان .

احدهما : من جانب المنهى عنه .

والثاني : من جانب ضده الذي به يحصل الإنتهاء فقوله : لا تفعل جانب المنهى
عنه أقوى وقوله : أترك الجانب الآخر فيه أقوى ولا مانع أن يترجح أحد الجانبين
على الآخر ، وإن كانا جميعاً مقصودين ، أما إذا محض الأمر بهذا الضد أو بذلك
فلا نهى البتة ، وقد لا يستحضر معه الطرفان الآخر فعلي ما قلناه ، ينبغي أن يجعل
كلام الجمهور ، ومن عبر عنهم بتلك العبارة فيما غير مقابل معناها ، ولها قصده
تقريب المعاني إلى الطالب المبتدى ، فإن التعمق في المعاني يضر المبتدى ، ومن آداب
المعلم أن يربي الناس بصغار العلم قبل كباره ، وأما قول : أبي هاشم أن المطلوب نفس
أن لا تفعل : فهو وإن كان يبتدر إلى الذهن في الأول : لأن حرف النهى ورد على
الفعل ، فقد طلب منه عدمه . لكن نفس أن لا يفعل : عدم محض فلا يكلف به
ولا يطلب ، وإنما يطلب من المكلف ماله قدرة على تحصيله فلعل مراد أبي هاشم العلم
الذي هو من الإنتهاء والإنتهاء فعل ، فإن أراد ذلك تقارب المذهبين ، ويكون
الجمهور نظروا إلى حقيقة ما هو مكلف به وأبو هاشم نظر إلى المقصود به ، وهو
إعدام دخول النهى عنه في الوجود ، وإن لم يرد أبو هاشم ذلك وأراد أن العلم
المحض الذي لا صنع للمكلف في تحصيله فهو باطل ، إذا عرف هذا فقول خارج
المحصول ، أن هذه المسألة لا يشبهه ، بأن النهى عن الشيء أمر بضده ، لأن الكلام في
ذلك لفظي وفي هذه معنى ليس بجيد ، أما أولاً فلأنه ليس الكلام في تلك لفظياً
فقط بل لفظياً ومعنوياً وحقيقة النهى والامر نفسان يبر عنهما بلفظ
الكلام في حقاقتهما ، وأما ثانياً فلأن الأمر بالشيء لفظاً يقتضى أن المطلوب المعنوي
مأمور به على ما قال فيحصل الاشتباه ، وأما الذي قاله القرافي فالوجه الأول صحيح
ولكنه لا يفيد به جواباً ، ولا شك أن المعلق بكسر اللام غير المتعلق بفتحها
والفرق بينهما صوري ولا يلزم منه عدم تداخل احدهما المألوفين في الأخرى .

وأما الوجه الثاني : فقوله أن المنهى عن الشيء أمر بصدده التزاماً صحيح وقوله :
المطلوب بالنهاى فعل الصند مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه ؛ لكنه موافق لظاهر
كلام الأصوليين فحينئذ هذا الجواب الثانى من كلام القرافي ينبغى أن يكون هو
المعمدة على ظاهر كلام الأصوليين ؛ لكننا : لا نوافق عليه لما قدمناه فالتخارعه عند
في المسألتين أن الكلام فى الإلتزام لا فى المطابقة ؛ وحينئذ نقول : وأقدم على زيادة
في بيان ما كنا فيه أن النفى له فى اللغة معينان .

أحدهما : فعل التفاعل النفى نقول : نفيت الشيء فأنتنى ؛ وهذا هو أظهر
المعنيين .

الثانى : نفس الإعفاء نقول : نفى الشيء هكذا سمع من اللغة وعلى هذا
المعنى الثانى ؛ يكون النفى والإثبات تقضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ؛ ويكون
المراد بالاثبات الثبوت كما أن المراد بالنفى الانتفاء ؛ وأما إذا أردت بالنفى نفيك
الشيء وبالاثبات أثباتك له فيكونان ضدّين لا تقضين ؛ لأن قد لا تنفى ولا تثبت ؛
وهذا البحث ليس مما نحن فيه ؛ ولكنه يحتاج إلى تصويره بحث آخر منه وهو
العدم تارة يكون عنده الشيء فى نفسه من حيث هو من غير نظر إلى
معدوم تارة يكون عدما غير ؛ والعدمان فى حقيقتهم سواء ولكن الأول بلا فاعل
والثانى : بفاعل ؛ وفعل صده كذلك فأبو هاشم يرى أن المطلوب بالنهاى الأول
والجمهور يرون أن المطلوب بالنهاى الثانى ؛ والحق معهم لأنه الذى يصح به التكليف ؛
فالعدم من حيث هو أمر ؛ وعدم الزنا من حيث هو أخص منه ؛ ولا فعل معه
البتة ؛ وهو الذى يقول : أبو هاشم أنه مطلوب ؛ وعدم الزنا بفعل فاعل وهو كف
لنفس عنه شيء ثالث : أخص من الثنائى : أى : الذى هو أخص من الأول :
وفيه امران .

أحدهما : طرف العدم .

والثانى : طرف الفعل المحصل له وهو من الطرف الأول ليس بشيء لأن عدمه
ولا يكلف به من الطرف الثانى : ثبوت لذلك إطلاقاً فى كلامنا عليه اسم الشيء
فيصح التكليف به وهو مراد الجمهور ؛ وفعل الفاعل : من حيث هو جمع قطع
للتظير عن العدم الجاهل به امر واجب ؛ وهو امر مجرد لا لعدم صده ؛ وهو

الذي يراد غالباً بالضد فهذا هو المراد بقولنا الأمر بالشيء نهي عن ضده ، والنهي عن الشيء أمر بضده أو بأحد أضداده ، وإذا علمت هذه الأربعة فاعتبرها تجدها في سائر الأمور ، فكل أمر لك إقبال عليه وإنصراف عنه ، وتلبس بفعل غيره وفي الانصراف عنه نسبتان ، والإمام فخر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الخبر الثاني ، لاجرام قال أن المطلوب بالنهي فعل ضده ، ونحن نرى أن الحركة هي الانتقال من الخبر الأول : إلى الخبر الثاني : لاجرام قلنا إن المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا يقصد غيره بل يقصد عدم الأول : فإن الفعل غيره قاصداً به الإتيان كان ممثلاً ، وإن فعل غير قاصد الإتيان لم يكن ممثلاً ، ولكنه لا يأثم لانه لم يرتكب المنهى ، والمقصود هنا في الحقيقة ، إنما هو عدم المنهى عنه ولو كان المقصود أن يضم إلى العدم شيئاً آخر لسكان من لم يزن ، ولا قصد الإمتثال ولا نقول : عدم النهم بكونه عاملاً عن النهي فإننا نعرضه فمن استحضر النهي ، ولم يفعل المنهى عنه ، ولا قصد شيئاً ، فإنه لا يذم ولا يحمى وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء وإيجاب الكف عنه فإن إيجاب الكف عنه يقتضى أنه لا يخرج عن العهدة . الإبتحصيل الكف الذي من شرطه إقبال النفس عليه ، ثم كفها عنه ، وليس كذلك وإنما الفعل هو المحرم فلا يأثم إلا به ، وقد أطلنا في ذلك فلنرجع إلى غرضنا ، ونقول قولهم : المطلوب بالنهي فعل ضد المنهى عنه مرادهم به الضد العام وهو الإتيان الحاصل بواحد من أضداده المنهى عنه ، وقولهم النهي عن الشيء أمر بضده قد بينوا أنه بطريق الإلتزام مرادهم به الضد الخاص ، وهو أحد الإضداد الذي يحصل الإتيان به وبغيره ؛ فإن أرادوا الضد العام لزم من كل من المسألتين الأخرى لكنه لا يكون تكرار فلا يكون مسألة واحدة بل هما مسألتان ؛ وإن لزم من معرفة حكم احدهما معرفة حكم الأخرى فلا يضرنا ذلك وإنما يحسن السؤال لو كانوا وضعوا مسألة أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أولاً وليس ذلك في الحصول ، وإنما في الحصول أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده . وتكلم غيره في النهي عن الشيء وهل هو أمر بضده فلو جعلنا مسألتين مترجماً عنهما ؛ ربما كان يرد السؤال ، ولكننا نعمل لذلك بل نبهنا على هذا في أثناء مسألة ؛ ولأمانع أن نبينه في أثناء مسألة على ما تضمنته مسألة أخرى ؛ ولا يقال : أنهما مسألة واحدة متكررة ؛ والحاصل أنه إن أريد بالضد للضد

الإمام فالكف والإنتفاء ضد عام فيلزم مع إحدى المسألتين الأخرى ، ولكن الإمام لم يضعهما مسألتين فلا سؤال عليه وهذا التقرير هو الحق ، وإن أريد بالضد الخامس ، فيصح ما قاله السائل في قوله : هل يمكن أن يقال : إلى آخره ، والحق المراد بالضد الضد العام ، فلا يمكن أن يقال : وإنما الجواب ما قاله الثمالي في الوجه الثاني : من كلامه مع ما فيه مما قدمناه ، وأما القول : أن تنهى عن الشيء نفس الأمر بضده فهو قول ضعيف ، وقول السائل أنه يتلخص قول ثالث : أن مقصود النهي فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء صحيح ، لأن الكف أو الانتفاء أعم فكيف يوجد إلاخص بدونه ، وتصحيح كلام السائل في ذلك أن يقول : ليس بكف فقط ، وانتفاء فقط والله أعلم .

هذا آخر ما ذكره والذي أيده الله ، ولا ينبغي أن يمل التطويل في هذه المسألة فتمت عن الفوائد ما لا يوجد في سواه .

قال : (الرابعة : النهي عن أشياء إما عن الجمع كتنكاح الأختين أو عن الجميع كالزنا والسرقة) .

النهي عن متعدد ولا أقول عن أشياء لأنها جمع وقلة ثلاثة ، والمثال الذي أوردته في اثنين ، إما أن يكون نهياً عن الجمع أعنى الهيئة الاجتماعية دون المفرد أن على سبيل الأفراد ، كالتنهي عن تنكاح الأختين ، وكالحرام الخبز عند الأشاعرة ، فإنه يجوز عندنا أن يحرم واحد لا يعنيه ، وخالفته المعتزلة وأما عكسه ، ولم يذكره في الكتاب ولا رأيت من ذكره ، ومثاله ما جاء في الحديث الصحيح من النهي ، أن يلبس المرء ثعلاً واحداً بل إما أن يلبس ثعلبين أو يتزعمهما فهذا تنهى عن كل فرد يفيد عدم الاحتجاج ، وإما أن يكون نهياً عن الجمع : أي عن كل واحد سواء كان مع صاحبه ومنفرداً ، وذلك كالزنا والسرقة والله أعلم .

الباب الثالث

في العموم والخصوص

الفصل الأول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه فصول ، الفصل الأول : في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد .

فتفتح الباب بعد حمد الله تعالى بمقدمات ثم تلتفت إلى ما ذكره .

المقدمة الأولى : العموم هو لغة الشمول وهو من عوارض الالفاظ حقيقة بلا خلاف ، وأما المعاني فأتوا وأبعدها أنه لا يصدق عليها لا حقيقة ولا مجازاً ، وثانيها أنه يصدق عليها مجازاً ، وهو المختار ونقله الآمدي عن الأكثرين واختاره ، وثالثها وصحة ابن الحاجب أنه يصدق عليها حقيقة أيضاً واحتج الاكثرون بأنه لو كان حقيقة لا طرد لكنه غير مطرد بدليل المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الإشارة إليها كزيد وعمر ، فإنها لا توصف بحقيقة ولا مجاز ، واحتج من قال يصدق عليه حقيقة بأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى نقول : نظر عام ، وسحابة عامة وعم المطر الأرض والامير بالطايا ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وأجيب بأن من لوازم العام أن يكون متحداً .

ويكون مع اتحاده يتناول أموراً متعددة من جهة واحدة ، والمطاء الخاص لكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر ، وكذلك المطر فان كل جزء اختص منه بجزء من الأرض لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها ، وكذلك الكلام في النظر العام والحاجة العامة وغاية الأمر تعارض الاشتراك والمجاز أولى من الاشتراك لما مر .

المقدمة الثانية اصطلاحوا على أن المعنى يقال له أعم وأخص ، واللفظ يقال له :

عام وخاص ، ووجه المناسبة أن 'أعم صيغة أفضل التفضيل ، والمعاني أفضل من الألفاظ تختص بصيغة أفضل التفضيل قاله القرافي ومنهم من يقول فيهما عام وخاص أيضا .

المقدمة الثالثة مدلول العموم كلية لا كل ولا كلي ويان ذلك يتوقف على معرفة الكل ، والسكلى والكلية والجزء والجزئ والجزئية ، أما للكل فهو المجموع الذى لا يبقى بعده فرد والحكم فيه من حيث هو وحده
كقولنا :

كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق

كالخسة مع العشرة فالجزء بعض الكل .

وأما السكلى : فهو الذى يشترك في مفهومه كثيرون ، وإن شئت قلت . القدر المشترك بين جميع الأفراد ك مفهوم الحيوان في أنواعه والإنسان في أنواعه ، فان الحيوان صادق على جميع أفرادها ويقابله الجزئ كزبد ، وحاصله أن السكلى مع قيد زائد وهو تشخيصه ، فلك أن تقول : السكلى بعض الجزئ .

وأما السكلية : فهي التى يكون الحكم فيها على كل فرد فرد ، بحيث لا يبقى فرد مثل قولنا : كل رجل يشبهه رغيان غالباً فإنه يصدق باعتبار السكلية أى كل رجل على حدته يشبهه رغيان غالباً ، ولا يصدق باعتبار الكل أى المجموع من حيث هو مجموع ، فإنه لا يكفيه رغيان ولا قناطر عديدة ، لأن الكل والسكلية يتدرج فيهما الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلية وجميع ما في مادة الإمكان ، وإنما الفرق بينهما أن الكل يصدق من حيث المجموع ، والسكلية يصدق من حيث الجميع وفرق بين المجموع والجميع ، فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الأفراد ، والجميع الحكم على كل فرد فرد ويقابلها الجزئية وهي الحكم على أفراد

حقيقة من غير تعيين كقولك : بعض الحيون إنسان ، فالجزئية بعض الكلية ، إذا عرفت ذلك فسمى العموم كلية لا كل وإلا لتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت حكمه لفرد من أفرادهِ .

كما عرفت فلا يصح الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المعين في النفي والنهي ، إلا إذا كان معناه الكلية التي يحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فردا كما عرفت وحينئذ يستدل بها على أي فرد شئنا من الأفراد في النفي والنهي ، فانما يتلف الحال بين الكل والكلية في النفي والنهي ، لا في الأمر وحين الثبوت فمدلول العموم كلية لا كل لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من أفرادهِ عند القائلين به إجماعا فإن قوله تعالى (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) دال على تميم قتل فرد من أفراد النفوس بالإجماع ، وليس معناه ولا تقتلوا بوع النفوس وإلا لم يدل على كل فرد فرد فلا يكون عاصيا بقتل الواحد ، لأنه لم يقتل المجموع ، إذا تقرر هذا فهنا سؤال قوى شنف به الشيخ أبو العباس القرافي ، وهو أن دلالة العموم على كل فرد من أفرادهِ نحو زيد المشترك مثلا من المشتركين .

لا يمكن أن يكون بالمطابقة ، ولا بالتضمين ولا بالالتزام ، وإذا بطل أن يدل لفظ العموم على زيد مطابقة وتضمنا ، والتزاما بطل أن يدل لفظ العموم مطلقا لانحصار الدلالة في الأقسام الثلاثة . إنما قلنا : لا يدل عليه طريق المطابقة لأنها دلالة اللفظ على مسماه بكأله ، ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط حتى تكون الدلالة عليه مطابقة .

وإنما قلنا : لا يدل بالالتزام لان دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على لازم مسماه ، ولازم المسمى لا بد وأن يكون خارجا عن المسمى ، ويزيد ليس بخارج

عن مسمى العموم ، لانه لو خرج لخرج عمرو وخاله وحيث لا يبقى في المسمى شيء فدل على أنه لا يدل بالمطابقة ، ولا الالتزام ، وإنما قلنا : لا يدل بالتضمن لان دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مساه ، والجزء إنما يصدق إذا كان المسمى كلا لانه مقابلة ، ومدلول لفظ العموم ليس كلا ، كما عرفت فلا يكون زيد جزؤه فلا يدل عليه تضمنا .

فتبين بطلان دلالة لفظ العموم على زيد بشيء من هذه الثلاثة والدلالات المقصورة فيها تبطل أن يدل لفظ العموم مطلقا ، وقد سار هذا السؤال غورا ونجدا ولم أر من أجاب عنه إلا الشيخ شمس الدين الاصفهاني في شرح المحصول فقال : أنا حيث قلنا : أن اللفظ ، إما أن يكون دالا بالمطابقة والتضمن ، أو الالتزام فنلك في لفظ منرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين .

وذلك لإبناقي ههنا فلا ينبغي أن يطلب ذلك .

وإذا عرفت هذا فاعلم أن قوله : (اقتلوا المشركين) في قوة جملة من القضايا وذلك لأن مدلوله اقتل هذا المشرك ، واقتل هذا المشرك إلى آخر الافراد الصيغ إذا اعتبرت بحملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك ، ولكنها ما يدل على قتل زيد المشرك ، لا بخصوص كونه زيدا بل بعموم كونه فرد ضرورة تضمنه لقتل زيد المشرك ، فان من جملة هذه القضايا وهي جزء من مجموع تلك القضايا فتكون دلالة هذه الصيغة على وجهين ، قتل زيد المشرك لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة ، قال فافهم ذلك ، فانه من دقيق الكلام ، وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن بل هو من قبيل دلالة المطابقة .

(فائدة) إذا ثبت أن مدلول صيغ العموم كلية لا كل فافهم ذلك في الضمان بأسرها وصيغ المجموع التكررات فإذا قال السيد لعبيده لا تخرجوا ليس المراد لا يخرج كلكم من حيث هو كل بل المراد بهذه الواو التي هي في آخر جوا كل واحد على حالة وكذلك الخبر بالنفي مثل لا أغتصب عليكم فالمراد ثبوت الحكم لكل فرد بما دلت عليه هذه الكاف وكذلك جموع التكررات ، فإذا قال لا كرم من رجلا اليوم فالمراد كرام كل واحد واحدا دل عليه رجال ، ومنه قوله تعالى (عليكم أنفسكم) أى على كل واحد واحد بنفسه وليس المراد بالمجموع وإذا قرر ذلك فنقول إذا قال القائل اقتلوا زيدا فقد أمر كل فرد فرد بقتل زيد لان في اقتلوا ضميرا يعود على كل فرد فرد كما قلناه وإذا عرفت هذا فهنا سؤال وتقريره في قوله مثلا (أقتلوا المشركين) عمومان أحدهما في المشركين .

والثاني في الأمور ينقلهم ، ودلالة العموم كلية كما عرفت فيكون أمر كل فرد من المؤمنين بقتل كل فرد من المشركين والفرد الواحد لا يقدر ان يقتل كل فرد من المشركين ، فيكون ذلك تكليفا بالمستحيل وهو غير واقع وقد قال الاصفهاني شارح المحصول في جوابه أن هذا ، وإن كان ظاهر اللفظ إلا أن العقل دل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل قال والذى أيده الله ، وعندى أن السؤال لا يستحق جوابا لأن الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين .

المقدمة الرابعة المتأخرون أو من قال منهم زعموا أن العام في الأشخاص يطلق باعتبار الأزمان والبقاع والأحوال والمتعلقات وقالوا : لا يدخلها العموم إلا بصيغة وضعت لها فإذا قال (اقتلوا المشركين) عم كل مشرك بحيث لا ينفي فرد ولا يعم الأحوال حتى يقتل في حال المدنة والذمة ولا خصوص المسكان حتى يدل على المشركين في أرض الهند مثلا ولا ارمان حتى يدل على يوم السبت أو الأخذ مثلا وقد شغف الشيخ أبو العباس القراني بهذا البحث ، وظن أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان ، لأنه قد عمل بها في زمان ما والمطلق يخرج عن عهده بالعمل به في صورة وقد وافق على هذه القاعدة الأمدى فإنه قال في كلامه على قول الصحابي هل هو حجة جوابا عن الاحتجاج بقوله

عليه السلام ، أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، مانصه الخبر الأول ، يعني هذا وإن كان عاما في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء به في كل ما يقتدى فيه ، انتهى ، وردما جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العمدة ، وأستدل بحديث أبي أيوب لما قدم الشام فوجد مراحض قد بنيت قبل القبلة ، على أن أبا أيوب وهو من أهل اللسان ، والشرح فهم للعموم في الأمكنة يعني فيكون العام في الأشخاص عاما في الأمكنة على خلاف ما قرره القراني وهذا هو الذي انتصاه كلام الإمام فإنه قال في كتاب القياس جواباً عن سؤال سائل قلنا ، لما كان أمر جميع الأقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الأوقات ، والأقبح ذلك في كونه متناولا لجميع الأقيسة ، وقد وقع لي مرة في التمسك لردها بحديث ابن المعلی حيث دعاه النبي ﷺ وهو في الصلاة فلم يجبه فقال عليه الصلاة والسلام ، ألم يقل الله الحديث فقد جعله ﷺ عاما في الأحوال ، لأنه احتج عليه بالآخر هو في حالة الصلاة لكن ظهر لي الآن أن العموم في الأحوال ، إنما جاء في هذه الآية من صيغة إذا ، فإنها ظرف ، والأمر معلق بها وهي شرط أيضا والمعلق على شرط يقتضى التكرار والظرف يشمل جميع الأوقات ، ويازمها الأحوال وقررت مرة أخرى أن هذه لتقاعدة ، إنما تنقدح في سياق الإثبات كقوله (اقتلوا المشركين) لافيا إذا كان فعلا في سياق النفي كما لو قيل لا تقتل مسلما فان الفعل يدل على الزمان إذ هو أحد جزئيه ، وقد دخل عليه حرف النفي فعمم كل زمان فصار العام في الأشخاص في سياق انثني عاما في الأزمان لان حكم الفعل حكم النكرة وهي في سياق النفي للعموم ، والذي تقوله الآن في هذه القاعدة أنها حتى لا سيئيل إلى المصادمة بمنعها ، ولكن ما جعله القراني لازما عليها غير مسلم له وذلك لان المقصود أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والازمنة والباق . يعني أنه إذا عمل به في الأشخاص في حالة ما في زمان ما في مكان ما لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى ، أما في أشخاص آخر فيعمل به ، لانه لو لم يعمل به لزم التخصيص في الأشخاص فالثبوتية بعموم الأشخاص ، إن لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال إلا حكم عليه والثبوتية بإطلاق . أن لا يتكرر ذلك الحكم ، فكل زمان يجلد ، إذا جلدناه لا يجلده مرة ثانية في مكان آخر أو زمان آخر أو حالة أخرى ، إلا إذا زنا مرة أخرى ، لان تكرر

جلده لادليل عليه ، والفصل مطلق هذا ماقرره الإمام الجليل علاء الدين الباجي ، ونقله عنه واندى أطال الله بقاءه في كتابه أحكام كل وهو من أنفس مختصراته .

قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة ، وبه يظهر أن لا إشكال عليها ، ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم في غيره قلت وغالب نثني أن الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح الإمام ، ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال الشيخ الإمام والذي أيده الله وقد يسترض على هذا التقرير بأن عدم تكرار الجلد مثلا معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار ، وبأن المطلق هو الحكم العام هو المستكوم عليه ، وهما غيران فلا يصلح أن يكون ذلك بأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي أن يذهب هذا الجواب ، ويجعل العموم بالاطلاق في لفظة واحد ، بأن يقال المستكوم عليه هو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران .

احدهما : الشخص .

والثاني : الصفة كالزنا مثلاً وأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الشخص ، لا عموم الصفة والصفة باقية على اطلاقها فهذا معنى قولهم العام في الاشتخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والباق ، أي كل شخص حصل منه مطلق زنا حد وكل شخص حصل منه مطلق شرك قتل بشرطه ورجع العموم والاطلاق إلى لفظة واحدة ، باعتبار مدلولها من الصفة الشخص المتصف بها فافهم ذلك ثم أنه مع هذا لا نقول كون الصفة مطلقة يحمل على بعض مسابها لانه يلزم منه إخراج بعض الاشخاص نعم لو حصل استغراق الاشخاص لم يخافنا مع ذلك على عموم الصفة لاطلاقها وهكذا الحديث الذي تمسك به الشيخ تقي الدين وهو قوله بالتحريم ولا تستقبلوا القبلة بفائط ولا بول (١) الاستقبال مطلق ، ويدخل النهي عليه صار عاما ، فكل استقبال منهي عنه والاستقبال في الشام أو غيره لو أخرج لبطل العموم ، فادرجه في النهي من جهة إرادة العموم ، لامن جهة عموم موضوعه .

المقدمة الخامسة انفتحت النحاة على أن أربع صيغ من جموح التكسير ، وأن جموح السلامة مذكرا كان أو مؤثنا للثة ، وهي العشرة فادونها ، وهي التي يجمعها قول الشاعر :

بأفعال وبأفعال وأفعلة وفعله يعرف الأدنى من العدد
وسالم الجمع أيضاً داخل معها فهذه الخمس فأحفظها ولا تزدد

نحو أفلس وأحمال وأرغفة وصديفة ومسلمين ومسلمات .

واتفق الأصوليون القائلون بالعموم وهم أكثر حملة الشريعة ، على أن صيغة
المشركين وما شابهها للعموم ، وكذلك الأحمال والأرغفة ، فقد يقال هذان فرقان
عظيمتان تنقل عن العرب ، وكل واحد نقلت ، عكس ما نقلته الآخر فأن العموم
الذي هو غير متناهي الأفراد من العشرة فما درتها ، ولا سبيل الى تكذيب كل
واحدة من هاتين الفرقتين العظيمتين فما وجه الجمع بين كلاميهما ، والجواب ما ذكره
امام الحرمين ، وقال : أنه الذي استقر عليه نظره في محاولة الجمع بين مسالك الأئمة
في ذلك ، وهو أن قول النحاة أنها للعشرة ، فما دونها إنما هو قوما إذا كان الجمع منكراً
نحو مشركين وأحمال ونقل الأصوليين ، إنما هو حال التعريف بالآلاف واللام فإنه
حينئذ يعم كل جمع وذلك بمنزلة رجل المنكر ، فإنه لواحد من بني آدم وبالتعريف
يعم كل فرد ، وأما الجمع حال التشكير ، فلا يقول ، فيه بالتحميم الا من شذ ،
كالجباقي أو من حمل المشترك على معنييه ، وجعل ذلك من باب العموم ، فالسؤال
عليه متقدح يحتاج الى جواب .

ولقائل أن يقول : الفقهاء على أن من أقر بدراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة توهي
جمع كثرة وأقله بانهاق النحاة أحد عشر ، فما الجمع بين الكلامين ، اللهم الا أن
يدعى الفقيه أن العرف شاع في اطلاق دراهم على ثلاثة ، واشتهر فصار حقيقة
عرفية ، وهي مقدمة على اللغوية ، ولا يكفي أن يقول : اطلاق جمع للكثرة على
القلة يصح مجازاً ، والأصل برآة عما زاد قبلنا تفسيره بثلاثة لذلك ، لانا نقول :
لا يقبل من الالفاظ بمقتضى الالفاظ في الأقارير التفسير بالمجاز ، ألا ترى أن من أقر
بأفلس لا يقبل منه التفسير بفلس واحد ، وان صح اطلاق الجمع على الواحد مجازاً .

المقدمة السادسة : دلالة العموم قطعية عند جماعة وظنية عند آخرين .

واشتهر قول الشافعي : أنها ظنية .

وقال امام الحرمين : في أرائل العموم الذى صح عندى من مذهب الشافعى :
أن الصيغ العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصاً في الاستغراق ، وإنما
التردد فيما عدا الأذل من جهة عدم اقطع بانتفاء القرائن المختصة ، وكذلك ذكر
السياق في تعليقه في الاصول ، وقد نجز ما تصدنا براده من المقدمات ، فلنلغض
الى شرح الحد الذى أورده في الكتاب فنقول : قوله ، لنظ - باسم ويؤخذ من التعبير
به أن العموم عنده من عوارض الألفاظ فقط .

فان قلت : فقد نص بعد ذلك على جواز تخصيص العلة والمفهوم والتخصيص
فرح العموم .

قلت : أوجب الاسفرائنى شارح الكتاب بأنه أطلق العموم هناك على سبيل
المجاز ، وكلامه هنا في مدلوله الحقيقى ، وقوله : يستغرق فصل يخرج به التكررة في
سياق الاثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو : وعة كرجال
أو عددا كخمسة ، فانها لا تستغرق جميع ما يصلح له ، وإنما تتناول على سبيل البديل
قلنا عموماً ، عموم استغراق وهو الذى تكلم في تعريفه ، وعموم بديل كما ذكرناه
يصدق على كل واحد بطريق البدلية ، وخرج بهذا الفصل ، أيضا المطلق ، فانه
لا يدل على شيء من الأفراد فضلاً عن أن يستغرقها ، وقوله : جميع ما يصلح له
احتراز عن ما لا يصلح ، فان عدم استغراق ما لمن ينقل انما هو لعدم صلاحيته له ،
أعنى لعدم صدقها عليه ، وقوله : بوضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك وما له
حقيقة ومجاز وتقرير ذلك أن العين وضعت مرة للباصرة وأخرى للذهب فهي صالحة
لها ، فاذا قال : رأيت العيون وأراد الباصرة دون الذهب أو عكسه ، فانها لم تستغرق
جميع ما يصلح لها مع كونها عامة ، لأن الشرط هو استغراق الافراد الخاصة من
شخص واحد ، وقد وجدوا الذى لم يدخل فيها هو افراد وضع آخر ، فلا يضر
وما له حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل فالمقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد
فا الإخراج هكذا قرره الاسفرائنى شارح هذا الكتاب ، وهو تقرير حسن
جنتب غيره ، هذا شرح الحد وقد ورد عليه أمور :

أحدها : أنه أخذ فيه لفظة جميع ، وكذلك لفظة ما وهما من جملة المعرف ،
وأخذ المعرف قيداً في المعرف باطل أورده الأصفهاني وادعى أن جوابه متعذر

والثاني : أن الاستغراق هو العموم ، والمستغرق والعالم لفظان مترادفان ، فلا يحصل بما ذكره إلا تعريف لفظي وهو تبديل لفظ بلفظ آخر وليس ذلك بتعريف حقيقي لا حدى ولا رسمى ، وأجيب عنه بأننا لانسلم ترادف العموم والاستغراق ، فإن العموم لفة هو الشمول والشمول والاستغراق غير مترادفين ، وإن اشتركا في بعنر. اللوازم سلنا ، لكن يجوز تعريف العام المصطلح عليه بالمستغرق القوى ، وحينئذ فيما غير مترادفين ، لأن الكلام فى معنى المستغرق لفة ، وفى معنى العام اصطلاحا .

والثالث : أنه ينتقض بالفعل الذى ذكر معه معمولا به كقولنا : ضرب زيد عمراً ، فإنه لفظ يستغرق جميع ما يصلح له ، وليس بعام وهذا ضعيف جداً ، لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له ، إذ ليس شاهداً لجميع أنواع الضرب الصادر من زيد الواقع على عمرو ، وإنما دل على مطلق صدور ضرب من زيد ووقوعه على عمرو .

والرابع : أنه ينتقض بأسماء الأعداد لأن لفظ المئة لفظ مستغرق لجميع ما يصلح وهو أفراد العدد وليس بعام .

وأجيب عنه بأن قولنا : ما يصلح له يدفعه ، فإن لفظ المائة لا يتناول إلا بعض ما يصلح له ، وهو المئة الواحدة ليس متناولاً لكل واحد من أفراد المئين على سبيل الاستغراق .

والخامس : أن مراده بقوله : المستغرق لفظ العموم بلا شك وهو غير جائز ، لأن لفظ العموم لا يصلح لواحد واحد من آحاده ، فإنه لم يوضع لواحد ولا لإثنين ، وإنما يصلح للجميع أورده النقشوانى قال الأصفهاني : وهو مندفع بتفسير الصلاحية فمن أورده لم ينهم معناها ، فإنه ليس المراد بالصلاحية ، إلا أن الرجال يصلح لأفراد هذا الصنف ، ولا يصلح لغيرهم والله أعلم .

قال : (وفيه مسائل) :

الاولى : أن لكل شىء حقيقة هو بها هو فالدال عليها المطلق وعليها بوحدة

معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد مع كل جزئها العام.

هذه المسألة في الفرق بين العام والمطلق والنكرة والمعرفة والعدد فتقول : لكل شيء حقيقة بها هو ، وهو تلك الحقيقة مغايرة لكل ما عداها من الأمور اللازمة لها والمغايرة كالإنسانية ، فإنها من حيث هي حقيقة مغايرة للوحدة والكثرة ، وإن لم تنقل عن أحدهما إذا عرفت هذا فالإنظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي من غير اعتبار من عارض عوارضها هو المطلق كقواننا الرجل خير من المرأة والدال على تلك الحقيقة مع وحدة معينة شخصية أو نوعية أو جنسية المعرفة ، والدال عليها مع وحدة غير معينة النكرة مثل رأيت رجلا والدال عليها مع وحدات أي مع كثرة ، إما أن تكون تلك الكثرة معدودة أي محصورة أولا ، فإن كانت محصورة فهي العدد ، كإثني وعشرة وإن لم تكن معدودة - بل استوعبت جميع جزئيات تلك الحقيقة فهو العام كالرجال والمسلمين ، وقد عرفت من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والنكرة ، ومن الناس من زعم أنه لا فرق بينهما ، وعليه جرى الأمدى ، وهذا التقسيم فيه مناقشات .

أحدها : أنه غير حاصر وذلك لأن الماهية على ثلاثة أقسام ، ماهية بلا شرط شيء وهي المطلقة ، و ماهية الشرط لاشيء وهي المجردة ، عن جميع الأعراض والواحق كالوحدة والكثرة وغيرهما ، والتقسيم المذكور لا يشمل إلا الماهية المطلقة وأهمل الآخريتين .

والثاني : أنه يقتضى وقوع التماثل بين العدد والمعرفة والعام ، أى لا يصدق أحدهما على الآخر ، لأن هذا شأن التقسيم ، وليس كذلك ، فان العام قد يكون معرفة كالرجالة ، وقد يكون نكرة نحو كل رجل والعدد قد يكون معرفة نحو الخمسة أو نكرة كخمسة .

الثالث : أنه اعتبر الوحدة في مدلول المعرفة ومدلول النكرة . وذلك يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة لأنه اعتبر الأحدة فيها ، وهذا متعذر وهو باطل ويوجب خروج ، نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل .

قال : (الثانية : العموم ، إما لفة بنفسه كأي للكل ، ومن العالمين وما لغيرهم ،
وأين للمكان ومتى للزمان) .

الذى يفيد العموم إما أن يفيد من جهة اللفظة أو العرف أو العقل .
القسم الأول : المفيد لفة وهو على ضربين ، لأنه إما أن يدل عليه بنفسه لكونه
موضوعه أو بواسطة اقتران قرينة به الضرب الأول ما يدل عليه بنفسه وهو
نوعان ، لأنه إما أن يكون شاملاً للكل أى لجميع المفهومات ، أو لا يكون .

الأول : أن يكون شاملاً لجميع المفهومات ، وذلك كلفظ أى فإنها تشمل
العالمين وغيرهم فيقبل العموم في كل ما دخلت عليه من الجنس ، وكذلك لفظه ،
كل ، وجميع ، والذى ، والذى ، وسائر ، إن كانت مأخوذة من سور المدينة ، وهو
المحيط بها كما جزم به الجوهري ، وقد عدما للقاضي في مختصر التقريب من الصيغ ،
فإن كانت مأخوذة السور بالهمز وهو البقية فلا تعم ، وذلك هو المشهور في استعمال
النصحاء في الحديث « أمسك أربعا أو فارق سائرهن ، أى باقهن .

قلت : ولا أدري كيف يستفاد العموم من لفظه جميع ، فإنها لا تضاف إلا
إلى معرفة ، تقول : جميع القوم وجميع قومك ، ولا تقول : جميع قوم ، ومع
التعريف بالألف واللام ، أو الإضافة يكون العموم مستفادا منها لا من
لفظة جميع .

(تنبيه) شرط أى أن تكون ، استفهامية ، أو شرطية . فإن كانت موصولة
أو صفة أو حالا أو مناداة ، فإنها لا تعم مثل مررت بأبيهم قام أى بالذى قام
ومررت برجل أى رجل بمعنى كامل ومررت يزيد أى رجل بفتح أى لمعنى كامل أيضاً
ويا أيها الرجل والنوع .

الثاني : أن لا يكون شاملاً للكل وهو على وجهين :

أحدهما : أن يختص بأولى العلم ، كلفظة من فإنها وضعا تختص بالعالمين بكسر
اللام ، وقد تستعمل في غير العالمين للتغليب ، أو غيره كقوله تعالى (فمنهم من يشى

على بطنه (١) وشرط من أيضا أن تكون استفهامية ، أو شرطية ، فإن كانت نكرة موصوفة ، أو كانت موصولة ، فإنها لاتعم ، ومن المشار إليها تدم الذكور والإناث والأحرار ، والعبيد ، على الصحيح .

والثاني : أن يكون مختص بغير أولى العلم وهو أيضا على وجهين ، لأنه إما أن يعمهم أو يختص ببعضهم .

الأول : أن يعمهم ، وهي لفظة ما الاسمية ، فإنها تفيد العموم ، إذا كانت معرفة نحو هات ما رأيت فيفيد العموم فيما عدا السالين من الزمان والمكان والجماد والذات ، وقد تناول أولى العلم أيضا

الثاني أن يختص بعمومه يعمتهم فاما أن يختص بالأمكنة نحو أن تجلس اجلس ومنه حيث وأنى أو بالآزمنة نحو متى تقول متى نقيم أقم

فإن قلت قد جعلتم هذه الصيغ للعموم في الأصول وخالقتم ذلك في الفروع بدليل أن من قال لامرأته متى قمت أو حيث أرائني قمت فأنت طالق ، لا يقع عليه إلا واحدة ، ويقتضى ما قررتم تكرار الودوع بتكرار للقيام كما لو قال كلما قلت ليس من لازم العموم التكرار في كلما فلخصوصية كل لآلاتها على كل فرد فيتعلق به الحكم وليس ذلك في شيء من صيغ العموم غيرها وهنالمهمات نبه عليها والذي رحمه الله في كتابه الموضوع في أحكام كل وهو كتاب جابل ، ونحن نورد هنا بما يتعلق به صنعة الأصول منها ما يتهدب به النظر فتقول أطلق الأصوليون هذه الصيغ وأن مدلولها كل فرد فأما كل فلا يدخل الأعلى ذى جزئيات ، وأجزاء ومدلولها في الموضوعين الاحاطة بكل فرد من الجزئيات أو الأجزاء أو قد تضاف لفظا إلى نكرة مثل (كل امرئ بما كسبت رهين) (وكل شيء فعلوه في الزبر) وكل إنسان أرمناه طائرته في عنقه (وتخرج له) (٤) وقال ليبيد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

وقال : كعب بن زهير :

كل ابن آوى ، وإن طالت سلامته يوما على آفة حذباء محمول

ومعنى العموم في هذا القسم كل فرد لا المجموع ، وكل ، لادلالة لها إلا على كل فرد ، وهى نص في كل فرد ، مادلت عليه تلك النسكرة مفرداً كمن أو ثنية أو جمعا ، ويكون الاستغراق للجزئيات ، بمعنى أن الحكم ثابت لكل جزء من جزئيات النسكرة وقد يكون مع ذلك الحكم على المجموع لازماله كقولنا : كل مشرك مقتول وقد لا يزم كقولنا : كل رجل يشبعه رغيف وكلا الأمرين ليس من لفظ كل بل يظهر ذلك من معنى الكلام ، وقد يضاف كل لفظ إلى معرفة لقوله تعالى (وكلهم آتية يوم القيامة فردا) (١) وقوله ﷺ حكاية عن ربه ويا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم يا عبادي كلكم غار إلا من كسوته فاستكسبوني أكسكم ، (٢) وكلام أكثر الأصوليين يقتضى أن كلا في هذه الحالة مثلها حالة الإضافة إلى نسكرة في الدلالة على كل فرد ، واقتضى كلام بعض الأصوليين وابن مالك من التحاة أن مدلولها في هذه الحالة المجموع ، قال الشيخ الإمام والذى أطال الله بقاءه والذي يظهر أنها إذا أضيفت إلى معرفة ، فإن كان مفردا كانت لاستغراق أجزائه ويلزم منه المجموع ولذلك يصدق قولنا كل رمان ما كول ولا يصدق كل الرمان ما كول للخمول فشره وبعبارة أخرى يصدق كل رجل مضروب إذا ضربت كلما واحد ضربا ، ما ولا يصدق كل الرجل مضروب إلا إذا ضربت جميع أجزائه وإن كانت المعرفة المضاف إليها جمعا احتمل أن يراد بالمجموع كما في قولنا : كلكم بينكم درهم ، وأن يراد كل فرد كقوله ﷺ كلكم راح ، (٣) ولذلك فصله بعد ذلك فقال لسلطان راح ، : الرجل راح والمرأة راحية والاحتمال الثاني : أكثر فيجمل عليه عند الامكان ، ولا يعدل الأول إلا بقريته ، ومن أمثلة بعض الأصوليين كل أعضاء البدن حيوان ، والمراد بالمجموع كما في كلكم بينكم درهم ، وهذا يحتاج إلى سماع من العرب لكن كلام النحويين منطبق عليه قال ابن السراج يقول أن خيرهم كلهم زيد ، وإن لم يكن قبلكم كلكم خمسين درهما والمراد بالجمع لا كل فرد .

وأعلم أنك إذا أثبت حكماً لجزءه أو أجزاءه ، ثم أخذت جملة من تلك الأجزاء أو الجزئيات لا يلزم أن يثبت لها ذلك الحكم بل قد يثبت ، بحسب ما يدل عليه الدليل إذا أدخلت كلا على ما فيه الالف واللام . وأريد الحكم على كل فرد فهل نقول أن الالف واللام هنا يفيد العموم ، وكل تأكيدها أو أنها هنا لبيان الحقيقة حتى يكون ناسياً كل من الأمرين . قال الشيخ الإمام والذي أعزه الله ، وقد يقال بأن الالف واللام نفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه ، وكل نفيد العموم في أجزاء كل من المراتب .

فإذا قلت كل الرجال أفادت الالف ، واللام استغراق كل مرتبة من مراتب جميع الرجل ، وأفادت كل استغراق إلا آحاد فيصير لكل منهما معنى ، وهو أولى من التأكيد . ومن هنا يظهر أنها لا تدخل على المفرد المعرف بالالف واللام ، إذا أريد بكل منهما العموم .

فإن قلت قوله جاء ، كل ذلك لم يكن هل يفيد نفي كل واحدا والمجموع .

قلت قد ظهر لك بما تقدم أنه يفيد نفي كل واحد ، فإن ذلك إشارة إلى المذكور وهو قول ذي اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت ، فالمدكور القصر والنسيان ، وعاد اسم الإشارة المفرد عليه فيفيد نفي كل واحد لأن دلالة العموم إذا أضيفت كل إلى مفرد نكرة أو معرفة نص في واحد لما سبق ، وههنا للتقدير كل المذكور لم يكن وهو مفرد فلذلك لا يمتثل نفي الجموع فقط ولو كان موضعه جمع معرف لاحتمل نفي كل واحد ونفي المجموع ، وإن كان الاظهر نفي كل واحد لما سبق ونظير ذلك بما يفيد نفي كل واحد قول الشاعر :

قد أصبحت أم الحيار تدعى على ذنبا كله لم أصنع

فلوله أيضا نفي كل واحد ويعبر عن هذا بعموم السلب عام لكل الأفراد ، من أنه حكم بالسلب على كل فرد ، وهذا فيما إذا تقدمت كل على النفي ، وأما إذا تقدم النفي على كل كقول المتنبي :

ما كل ما يتمنى المرء يدركه .

وقول الآخر :

ما كل رأى التقي يدعو إلى الرشد ،

وقولنا : ما جاء كل القوم ، وما جاء القوم كلهم ، وليس كل بيع حلالا ، فإنه لا يفيد العموم ، وهو المسمى بـسلب العموم ، أى يفيد سلب العموم لاعموم السلب وذكرها في سببه طرقالم يرتضا والى الشيخ الإمام ، واختار طريقا غيرها قررهما في أحكام كل ، وهى أن قولنا : مثلا ما كل ما يتمنى المرء يدركه سالبة محصلة تقيض الموجبة المحصلة ، والموجبة المحصلة تقتضى العموم ، فلا يقتضيه تقيضا ، وكذلك قولك : لم يقم كل إنسان سالبة محصلة معناها تقيض لمعنى الموجبة المحصلة ، وهى قولك : قام كل إنسان ، وقولك : قام كل إنسان معناه الحكم على كل فرد بالقيام ، فيكون المحكوم به فى السالبة المحصلة بقيض قيام كل فرد وتقيض الكلئ جزئى فيكون مدلوله سلب القيام عن بعضهم ، لأنه التقيض ، وهذا بخلاف ما إذا تأخر السلب عن كل بما تقدم من قوله ﷺ ، كل ذلك لم يكن .

وقول الشاعر :

كله لم أصنع ، فقد بان الفرق بين سلب العموم وعموم السلب .

واعلم أن النهى والتنى من واد واحسد ، ومقتضى ذلك أن يطرد حكم التنى

فى النهى .

فاذا قلت : لا تضرب كل رجل أو كل الرجال يكون النهى عن المجموع ، لا عن كل واحد ، ويتمدا هذا إلى سائر صيغ العموم كقولك : لا تضرب الرجال إلا أن يكون هناك قرينة تقتضى ثبوت النهى لكل فرد ، والأصوايون قالوا : دلالة للعموم كلية ، ولأنك يستدل بها فى التنى والنهى وما ذكرناه يرد عليهم .

قلت : وهذا الذى أوردناه من التفرقة بين تقدم النبي على كل ، وتأخره عنها هو الذى ذكره البيانون ، وارتضاه الشيخ الإمام وائدى إليه الله ، وهو وإن كان فى غاية الظهور إلا أن لقائل أن يقول ، ما برحت العلماء سلفاً وخلفاً تستدل بقوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم) (١) (ولا تقتلوا النفس) (٢) ونظائر ذلك على إثبات الحكم لكل فرد ، ولم يقل أحد أن ذلك نهى عن المجموع ، وقال الله تعالى : (والله لا يجب كل محتال نفور) (٣) والمراد كل واحد ، وكذلك فإن أصحابنا لو قال : والله لا وطئت كل واحدة ممنكن يكون مولياً من كل واحدة ، ويتعلق بوطء كل واحدة الحنث ، ولزوم الكفارة ، وهذا كله يشهد لعدم التفرقة بين تقدم النبي وتأخره .

ثم اعلم أن ما قدمناه من أنه إذا تقدم النبي على كل لا يدل على الاستغراق شرطه أن لا ينتقض النبي بالافلو انتقض قبل المحمول ، فالاستغراق باق ، كما لو لم يدخل النبي قال الله تعالى (إن كل من فى السموات والأرض) الآية فالمراد أن كل واحد آتية عبد ، وإن كان النبي متقدماً لكن لأجل الاستثناء وسببه أن النبي إنما هو المحمول ، وتسلطه عليه وما بعد إلا لا تسلط للمعنى عليه ، فما بعد إلا مثبت ، وهو فى الاستثناء المفرغ مسند إلى ما قبلها ، وهو كل فرد ، كما كان فى الجملة .

قيل : دخول النبي والاستثناء ، فهذا ما أوردنا لإبراده من الكلام على صيغة كل .

قال الشيخ الإمام : ومن لطيف القول فيها أنها للاستغراق سواء كانت للتأكيد أم لا ، والاستغراق لأجزاء ما دخلت عليه ، إن كان معرفة ، ولجزئياته إن كان نكرة

(١) سورة الأنعام (١٥١) والإسراء آية (٣١) .

(٢) سورة الأنعام (١٥١) والإسراء آية (٢٣) .

(٣) سورة الحديد (٢٣) .

فإنك إذا قلت : رأيت زيدا كله كانت لاستيعاب أجزائه ، وكذلك أخذت العشرة كلها .

وقولك : رأيت كلهم وكلهم قائم وكل التوم ضارب ، ونحوه من سائر الصور دخولها على المعرفة من هذا القبيل ؛ لأنك لو حذفها لكان الشمول حاصلًا فكانت لاستغراق تلك الأفراد التي استغرقتها المعرفة ، كما هي لاستغراق أجزاء العشرة وزيد . وإذا قلت : كل رجل قائم وما أشبهه من دخولها على النكرة كانت لاستغراق جزئيات تلك الحقيقة التي أضاف إليه واحد منهما .

قلت : وما ذكرناه من التفرقة بين إضافة كل إلى معرفة ، فيكون لاستغراق أجزاء ما دخلت عليه ، وإضافتها إلى نكرة ، فيكون لجزئياته هو ما ذكره وقرره والذي رضى الله عنه وارتضاه ، ولمعترض أن يقول : قد قال الله تعالى (كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل (٢) والمراد الجزئيات لا الأجزاء ، وقال عليه السلام : دكل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه (٣) .

الحديث هذا القول في كل ، وأما جميع فمثل : كل إذا أضيفت إلى معرفة فتكون لإحاطة الأجزاء ، وبما استفاد في جميع أن ابن الفارض في كتابه النكت قال : جميع وإن كانت مثل كل في إفادة الاستغراق ، إلا أنها تفارقها فيما عدا ذلك ، فإن

(١) سورة آل عمران آية (٩٣) .

(٢) ولفظ الحديث : عن أبي هريرة رضى الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم - قال دكل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله .

قال الترمذى : لا تعرفه إلا من حديث عطاء بن عجلان ، وهو ذاهب الحديث وروى بإسناده عن دعلي ، مثل ذلك .

(المغنى لابن قدامة ٧/١١٣ - ١١٤) ط مكتبة الرياض .

الزجاج حكى عن المبرد أن قوله : (فسجد الملائكة كلهم) يفيد وقوع السجود منهم فقط .

وقوله : (أجمعون) يفيد أنهم سجدوا مجتمعين ، ويؤيده أنه جعل الافتراق في مقابلة في قوله (تحسبهم جميعا وقاوبهم شتى) (١) .

قلت : والقول بأن لفظ « جميع » يدل على اتحاد الزم من غريب لم أره في غير هذا الكتاب ، وإنما يعرف ذلك في لفظ مجموع ، وأما الألف واللام والموصولات كلها فمثل كل ، وكذلك من ، وما الشرطيان ، والاستفهاميان ، مثل كل أيضاً تعم كل فرد وتحيط به .

هذا ما ذكره والدي في من ، ولقائل أن يقول : من صالحة المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والجمع هذا حظ النحوى منها وحظ الأصولى أنها للعموم فهل العموم في جميع هذه المراتب أو في الآحاد، ويظهر فائدة هذا إذا قال من دخل دارى من هذين فاعطه درهما .

فان قلنا : بالأول أعطينا كل واحد درهما .

ولن قلنا بالثانى : أعطينا كل واحد درهما بدخوله ، ونصف درهم بدخوله مع الآخر ، وإن دخل ثلاثة فعلى الثانى : نعطيهم ثلاثة بدخول الآحاد كل واحد درهما ودرهما بدخول الثلاثة ، لكل واحد منه الثلث ، وثلاثة ، لأن صيغة الاثنينية فيهم ثلاثة فيستحقون بها ثلاثة لكل درهم ، فجمع ما يستحقون تسعة ، وعلى هذا للقياس ، وفي احتمال آخر وهو أنه لا يعطى المجموع إلا درهما ، وماأخذه أن من لا تدل على الافراد واحدا واحدا ، وإنما تستغرق ماصلحت له .

(١) سورة الحشر آية (١٤) .

وهذا البحث سمعته من والدي ولم يذكره في أحكام كل ، ولم أره منقولا ولا مخلص عنه فيما يظهر إلا أن يقال لا عموم لها إلا في مراتب الأفراد لكن الأسبق إلى الفهم أنها عامة فيما يصلح ، وهو يصلح للأفراد ، وبمجموع الأفراد ولأن كانوا لا يتناهون واسكل مرتبة من مراتب المثني والمجموع دين النهاية ، فليبحث عن ذلك ، وأما أي ومتى ومهما وأين فدلوا على كل فرد لا على سبيل الإساطة فهي تخالف كلا في هذا المعنى ، والدليل على ذلك أنك تقول : أي الرجال عندك أزيد أم عمرو بأمر لا بالواو ، وتقول : أكل الرجال عندك زيد وعمر وخالد بالواو ولا بأمر فدل على الفرق بين مدلولها ، فكل تفيد شمول الحكم لكل ما دخلت عليه ، وأى لا تقتضيه ومن هنا جاء التكرار في كل وكلما ولم يجيء في أى ونحوها ، حتى لو قال : أي وقت دخلت الدار فأنت طالق ، فدخلت مرة بعد أخرى لم يتكرر الطلاق ، ولو قال : كلما دخلت أو كل وقت دخلت قد دخلت مرة بعد أخرى تكرر .

فإن قلت : فإذا كانت أي لا تدل على التكرار ، وإنما تدل على أحد ما دخلت عليه لا بعينه فهي والمطلق سواء وكل منهما عمومه على البديل لا على الشمول ، والكلام إنما هو في عموم الشمول .

قلت : المطلق والنكرة التي لا عموم فيها لا تعرض لها للأفراد ، وإنما يدل للمطلق على الماهية ، وإن دلت النكرة مع ذلك على وحدة فلا عموم فيها فطلق الوقت لا دلالة له على فرد ولا أفراد ، ووقت المنكر يدل على واحد غير معين ولا عام ، فأرادة المفيد فيهما لا يتناقى اللفظ بل يريد عليه وهذا هو مدلول ، إذا فاتها تدل على مطلق الزمان المستقبل ، ولا تنافي الحمل على الفور .

ولهذا اختلف الفقهاء هل تحمل عليه ، وهل تصرف إليه بقرينة العوضية ، وأما متى وأي حين وأي زمان فلم يترددوا فيها بل جعلوها صريحة في جواز التراخي وسببه ما أشرنا إليه ، فاتها دالة على الأفراد ، وأن كل واحد من الوقت داخل تحت

مدلولها فارادة بعضها دون بعض بخالف لمتضى اللفظ وأما ثبوت الحكم لاحدها مع ثبوته للآخر فهذا أمر زايد على التهميم اختصت به كل ، وهذا أمر معقوله لا ينكر وتأمل الالفاظ تدل له ، فانك إذا قلت ، أحد الرجلين احتمل أن يريد واحداً معنا .

فإذا قلت : إما هذا ، لم يحتمل ذلك وكان صريحا في استوائهما في الحكم ، فهذا معنى العموم في أى الرجلين بخلاف أحد الرجلين لاعموم فيه ، بلى هو مطلق ، فان سميت هذا عموم بدل لاعموم شمول فلا حرج عليك ، غير أنك لا تسمى حينئذ المطلق عاما لاعموم بدلا ، ولا عموم شمول ، وحاله ان المعاني ثلثه ثبوت الحكم لكل من الأفراد حالة الجمع وحالة الأنفراد وثبوته له حالة الأنفراد من غير تعرض لحالة الجمع ، وثبوته للماهية من غير تعرض للأفراد .

فالأول : العام الشمولى المدلول عليه بكل وما في معناها .

والثانى : العام البديل المدلول عليه باى وما في معناها .

والثالث : المطلق وقد وضع لك بما تقدم أن ألقاظ العموم أنواع .

احدها كل اداخنة على نكرة كقولنا : كل رجل وهى نص في كل فرد واقتضاؤها المجرى بطريق اللازم .

والثانى : من والذى يظهر أنها بالعكس تقتضى الجموح أو المسمى ، وإنما تقتضى الأفراد من باب اللازم ، وهذا ينفع في السؤال المتقدم فيها ، ويظهر أثر هذا في التنى ، إذا قلت : لا تشتم من شتمك فالظاهر أن المراد الحقيقة ومعناه مخالف لمعنى لا تشتم كل من شتمك .

والثالث : أى وهى مثل كل في إثامة الأفراد لم تكن يفارقها في اقتضاء كل الاستغراق الشمولى ، وأى لا تقتضى إلا الاستغراق البديل والله أعلم .

قال : (أو بقرينة في الإثبات كالجمل المحلى بالالف واللام والمضاف ، وكذا اسم الجنس أو النفي كالتكزة في سياق) .

هذا هو الضرب الثاني : وهو ما يفيد العموم من جهة اللغة لأن جهة وضعه ، بل بواسطة اقتران قرينة وهو على وجهين .

أحدهما أن يكون في الإثبات ، وذلك كالجمل المحلى بالالف واللام من غير عهد مثل أن الله برىء من المشركين ، والجمع المضاف نحو عبيدى أحرار ، وكذا المفرد ، إذا دخلت عليه الف واللام أو الإضافة وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس ، كقوله تعالى (واحل الله البيع) وقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) كما سبق وما يدل على أن المفرد المضاف يعم ولم يزم ذكره قوله تعالى (وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا رسول ربهم) (١) فإن المراد موسى المرسل إلى فرعون ومعه هارون ولوط المرسل إلى المؤتفكات وهنا تفيهان .

أحدهما أن العموم فيما ذكر مختلف فالداخل على اسم الجنس يعم الأفراد أعنى كل فرد فرد والداخل على الجمع يعم المجموع ، لأن الف واللام والإضافة يعان أفراد ما دخل عليه ، وقد دخل على جمع فانظر في هذا ، وقائده أنه يتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت الحكم لفرد ، لأنه إنما حصل للنفي أو النهي عن أفراد الجموع ، وليس الواحد جمعا ، وهذا معنى قولهم : لا يلزم من النهي عن المجموع النهي عن كل فرد ولا من نفيه نفي كل فرد ، وهذا لا يعارض ما تقدم من أن للعموم من باب الكلية وأن معناه ثبوته لكل فرد سواء ، كان نفيا أو نبيا أم لا لأننا في حالة الجمع أثبتناه أيضا في النفي والنهي لكل فرد من أفراد ما دخل عليه ، وهى الجموع ، وينبئنى على مساق هذا التبرير أن تختلف الجموع ، تشمل جموع القلة ثلاثة ثلاثة ، ولا يشمل جموع الكثرة وإلا أحد عشر أحد عشر .

الثاني : علمت اختيار المصنف أن المفرد المعرف بأن يعم وهو قول أبي إسحاق الشيرازي ، وإن برهان والجباقي والمبرد وصححه ابن الحاجب وهو المنقول عن الشافعي ، وأما الإمام وأكثر اتباعه فقالوا لا يفيد العموم والمختار الأول .

فإن قلت لم لا قال الشافعي رضي الله عنه بوقوح الثلاث على من حلف بالطلاق المعروف وحيث قلت :

هذا سؤال سأله القرافي الشيخ عز الدين ابن عبد السلام ، وأجابه كإذ ذكر في شرح المحصول بأن هذا يمين فيراعى فيهما العرف دون الأوضح اللغوية قال الشيخ الإمام الوالد رحمه الله في الأجوبة عن الأسئلة التي سألته عنها ، وقد يقال في الجواب أن الطلاق حقيقة واحدة وهي قطع عصمة النكاح ، وليس له أفراد حتى يقال : أنها تندرج في العموم ، ولكن مراتبه مختلفة منها ما يحصل به تشييب النكاح وهو الرجعي ، وجوز الشارع فيه أن يكون مرة بعد أخرى ، والتشعيب الحاصل من الثانية أكثر من الحاصل بالأولى ، وإن اشتركا في جواز الرجعة ، ومنها ما يحصل به البينونة مع إمكان الرد بغير حمل ، وهو إذا كان بموض ، ومنها ما يحصل به البينونة الكبرى وهو الثلاث ، فهذه مراتب وليست أفرادا ، ولكن إذا قال : أنت طالق ثلاثا فقد استوعب جملة الطلاق ، فإذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل إلا على أقل المراتب لأن الألف واللام لادلالة لها على قوة مرتبة أضعفها فلا يحمل إلا على الماهية ، وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى نقول بالاستغراق ، وأيضاً فلو قال القائل : العتق يلزمي أو المشي إن مكة ومحو ذلك ، وقلنا :

يجب عليه الوفاء لم يلزمه إلا المسمى ، فكذلك هذا قال ، وهذا شيء يمكن أن يقال ، والأدب مع الشيخ عز الدين الاقتصاص على جوابه .

والثاني : بما يدل بواسطة اقتران قرينة أن يكون في النفي ، وذلك كالنكرية في سياقه . أما بما أو بلن ، أو ليس أو لم فإنها تعم سواء باشرها النفي ، نحوما أحد قائم ، أم باشر عاملها نحوما قام أحد ، وبما استدل به الإمام على النكرة في سياق النفي تعم ، أنه لو لم يكن النفي لما كان قولنا لا إله إلا الله نفياً لدعوى من ادعى الماسوى الله تعالى .

وأعلم أن النكرة إن كانت صادقة على القليل والكثير أو واقعة بعدلا العاملة عملان ، أعني لآلتي لنفي الجنس مثل لا رجل في الدار بيناء رجل على الفتح ، أو داخلا عليها من مثل ما جاءني من رجل فإن كونها للعموم من الواضحات ، لكن هل استفيد للعموم في قولك ما جاءني من رجل من لفظه ، أو كان مستفادا من النفي قبل دخولها هي لتأكيد الحق الثاني وهو ما قرره والذي إيدته الله غير مرة ، ولهذا قال الشيخ جمال الدين بن مالك وتزاد لتخصيص العموم بعد نفي أو شبهه ، وأراد بتخصيص العموم تعويته كما .

ذكرناه وإن كان هو حاصلها قبلها ، وقد اعترض عليه شيخنا أبو حيان فقال تقسيم المصنف ، وغيره من هذه الزائدة إلى أنها تكون لاستفراق الجنس ولتأكيد الجنس ليس هو مذهب سيويه رحمه الله ، بل قولك ما جاءني من أحد وما جاءني من رجل من في الموضعين لتأكيد استفراق الجنس ، وهذا هو الصحيح انتهى ، وإنما حمل شيخنا أبا حيان على ذلك أنه لم يفرق بين العموم وتخصيص العموم ، ففهم كلام ابن مالك على خلاف ما أراد ، ثم اعترض عليه والحق ما ذكرناه ، وأن العموم قبل دخول من ظاهر لانص واحتماله للتخصيص احتمال كبير ، وإن كان مرجوحا وبعد دخول من العموم نص ، واحتمال الخصوص ضعيف جدا بحيث لا يكاد يوجد في كلام العرب ولا ينبغي أن يكون في ذلك خلاف ، بل ينزل اختلاف ، كلام العلماء على هذا التنزيل الذي ذكرناه ؛ وأنه متى قلت ما جاءني رجل

أفاد الاستراق مع جواز إرادة الوحدة جواز منكرة

وإذا قلت ما جاءني من رجل كان الاستراق قصار إرادة الخصوص مستنكرة. وإذا قلت ما جاءني أحد كان نصا في العموم لأن أحد ، لا يدخل إلا في النفي ، إلا إذا كانت همزتها مبدلة من واو فاتها تدخل في الإثبات ، فلذلك يحتمل الخصوص أيضا ، فإذا دخلت عليه من كقوله تعالى (ما منكم من أحد عنه حاجزين) (١) لم يبق لاحتمال الخصوص وجه وقد تمسك القراني في أن ما جاءني رجل لا يفيد العموم بقوله الزمخشري في قوله تعالى (ما لكم من آله غيره) (٢) إنما استفيد العموم من لفظه من ولو قال ما لكم إله غيره لم يعم مع أن لفظه إله تنكرة وقد حكم بأنه لا يعم وكذلك قوله (وما تأتيهم من آية من آيات) (٣) قال إنما استفيد العموم من لفظه من تكون لإرادة العموم نحو ما تقدم وتارة تؤكد العموم ، كقولك ما جاءني من أحد ، وهذا الذي قاله الزمخشري يمكن تأويله على أنها أربع مراتب. كما أشرنا إليه أدناها في أفادة العموم ما جاءني رجل لعدم دخول من ولعدم إختصاص رجل بالنفي ، وأعلىها ما جاءني من ديار لا تتفاء الأمرين ، والمرتبة المتوسطة ما جاءني من رجل ، وما جاءني أحد كما أشرنا إليه من قبل ، فإن أراد الزمخشري ذلك صح كلامه ، وإلا فهو ممنوح لأن قوله تعالى (لا تجزي نفس عن نفس شيئا) (٤) وقوله (لا يزب ، عنه مثقال ذرة) ونظائرهما مما لا شك في أفادته العموم ، وليس فيه من ولا لفظ مختص بالنفي ، وأيضا فإن التنكرة تدل على المساهمة ولا دلالة لها على قيد الوحدة ، وإن كانت محتملة له والأصل عدمه فدخول النفي عليها ينفي معناها

(١) سورة الحاقة آية (٤٧) .

(٢) سورة هود آية (٥٠) .

(٣) سورة يس آية (٤٦) .

(٤) سورة البقرة آية (٤٨) .

بطريق الاصالة وهو مطلق الماهية ، ويلزم منه العموم ، وأما احتمال قيد الوحدة فهو سابع ، ولكنه خلاف الأصل والظاهر ، فلا يحمل هو الأصل في الدلالة ولا مساويا لما هو الأصل وإذا توكل كلام العرب حصل القطع بذلك ، ولم يثبت في هذه المسألة خلاف ، ومن ادعى فيها خلافا يحتاج إلى بيان ورد لما قلناه : ومع كون من هذه تفيد نصية العموم أو تأكيده هي محتملة ، لأن يكون للتبعيض أولا بتداء الغاية .

وقال ابن مالك إن في كلام سيبويه إشارة إلى أنها للتبعيض ، وهو كما قال لأن سيبويه ، قال بعد تمثيله بما أتاني من رجل أدخلت من لأن هذا موضع تبعيض فأراد أنه لم يأت بعض الرجال ، وقال شيخنا أبو حيان ، إن هذا غير مرضى من ابن مالك ، لأنه يلزم منه أن تكون الفاظ العموم للتبعيض ، وإنما المقصود بزيادة من في نحو ما أتاني من رجل جعل المجروز بها نفاق العموم ، وإنما تكون للتبعيض فيما إذا لم يقصد عموم وحسن في موضعها بعض نحو من الناس من يقول وهذا الذي قاله شيخنا غير مرضى والحق ما قاله : ابن مالك ، وقد وافق شيخنا في آخر كلامه على جواز إرادة ذلك ، وعجب قوله أنه يلزم أن يكون ألفاظ العموم للتبعيض ، وإنما حمله على ذلك توهمه أن أصل العموم مستفاد من لفظة من وقد بينا خلافا فيما تقدم والله أعلم .

(فائدتان) الأولى صرح أمام الحرمين بأن النكرة في سياق الشرط ، تعم في قول القائل من يأتي بمال أجازته فلا يختص هذا بمال هذا كلامه ، ومراد العموم البليل لا الشمولي ، وهو صحيح .

البيان : اختلف في أن النكرة في سياق التنفي ، هل عممت لذاتها ، والتنفي

المشترك منهما .

والثاني : هو قول الحنفية واختاره والذي أيده الله فلم يحصل العموم عندهم ، إلا لأن حرف النفي اقتضى نفي الماهية السلبية، ونفي الأعم يلزم منه نفي الأخص، فحصلت السالبة السلبية بطريق اللزوم ، لا لأن اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية، وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الأول وهو أن اللفظ وضع اسلب كل فرد من أفراد السلبية ، وإن سلب الكلي حصل بطريق اللزوم لنفي السلبية عكس تلك المقالة ، فإنه يلزم من نفي كل فرد نفي السلبى ومن نفي الكلي نفي كل فرد فيها متلازمان، وهذا المذهب هو الظاهر عند القرافي ويتبنى على الخلاف التخصيص بالنية فان قلنا يقول الحنفية من أنه نفي الكلي فلا يؤثر حتى لو قال لا أكلت ، ونوى معينا لا يسمع ، وإن قلنا بالقول إلا آخر من أنه نفي للسلبية فيؤثر تخصيص بعض الأفراد بالنية .

(قال أو عرفا مثل (حرمت عليكم أمهاتكم) فانه يوجب حرمة جميع الاستماعات) .

هذا هو القسم الثاني: وهو تقييد العموم من جهة العرف مثل قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) فان أهل العرف نقلوا تحريم العين إلى تحريم جميع الاستماعات المقصودة من النساء فيفيد حرمة جمع الاستماعات من الوطء ومقدماته ، ومنهم من يقول .

المقصود في هذه الآية تحريم الوطء خاصة، ومنهم من يدعى إجمالها كما ستعرفه في باب الجميل والمبين ، لأن المصنف ذكر قوله : (حرمت عليكم الميتة) فإننا حملناه على الأكل للعرف .

والخلاف في هذه الآية هو النى في تلك .

(قال أو عقلا كترتب الحكم على الوصف) .

هذا هو القسم الثالث : وهو ما يدل عليه بالعقل وهو ثلاثة .

الاول : وعليه اقتصر في الكتاب ترتيب الحكم على الوصف ، فان ترتيبه يشعر بكونه علة له ، وذلك يفيد بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول وكلما انتفت انتفى فهذا القسم ، إنما دل بالعقل ولم يدل باللغة ولا بالعرف ، أما العرف فواضح ، وأما اللغة فلانه لودل بها لسكان أما المنطوق أو المفهوم وانتفاء المفهوم ظاهر ولا يدل بالمنطوق لأن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار لفظا .
والثاني : ما يذكر جوابا عن سؤال سائل النبي ﷺ عن أفطر فقال عليه الكفارة فيعلم أنه يعم كل مفطر .

والثالث : مفهوم المخالفة عند القائلين به كقوله صلى ﷺ «مطل الغني ظم» (١) فإنه بمفهومه يدل على أن مطل غير النبي لا يكون ظلما وأما مفهوم فداخل في القسم الأول إذا الحكم ، إنما ثبت فيه بطريق الأولى لأجل أن العلة فيه أولى : أولكوته مساويا لأجل أن العلة اقتضت ذلك ، فكان من جملة أصناف القسم الأول .

قال (ومعيار العموم جواز الاستثناء فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه وإلا لجاز من الجمع المنكر قيل: لوتناوله لامتنع الاستثناء لكونه نقضا قلنا: مقروض بالاستثناء من العدد) .

ذهب قوم وهم الملقبون بأرباب الخصوص إلى أنه ليس العموم صيغة تحطه ، وأن ما سبق ذكره من الصيغ موضوع في الخصوص ، وهو أقل الخلق إما إثنان أو ثلاثة على الخلاف فيه ، وأستعمل في العموم مجازاً ، وذهب الشافعي وسائر المحققين إلى أنه له صيغاً مخصوصة به بالوضع ، ويستعمل مجازاً في الخصوص ، وذهب آخرون إلى الوقف ونقله القاضى في مختصر التقريب عن الشيخ ومعظم المحققين ، وذهب إليه قال ؛ وحقيقة ذلك أنهم قالوا سببنا اللغة ووضعها فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة ، أو مقيدة بضروب من التأكيد ، واقفية مذهب آخر وهو دعوى الإشتراك .

ونقل عن الشيخ أيضاً وعليه الأكثر من الواقفية ، ومنهم من فصل بين الأخبار والوعيد والأمر والنهى .

قال : بالوقف في الأخبار والوعد والوعيد ، دون الأمر والنهى هذه مذاهب خمسة ، وحكى القاضى في مختصر التقريب سادساً وهو تسامى العموم حالة التقيد بضروب من التقيد فلفظ الناس مثلاً إذا قلنا أنه لا يعم حالة الإطلاق فنسلم أنه عام في مثل قوله القائل الناس أجمعون عن آخرهم صغيرهم وكبيرهم لا يشذ منهم أحد إلى غير ذلك .

قال القاضى والمحققون من الواقفية يقولون :

وإن قيدت هذه القيود فليست موضوعة للاستتراق في اللغة ، ولكن قد يعرف عمومها بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال ، وهى عما لا تنحصر بالعبارة كما يعرف بالقرائن وجل الرجل ، وإن كانت القرائن لا توجب معرفتها ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضرورى عندها .

وسابعا عن بعض الواقفية أن الخير إذا أنطوى على وعيد الصاة من أهل الملة لزم التوقف فيه ، ولا يتوقف في غيره .

وثامناً وهو التوقف في الوعيد دون الوعد قال « وفرق بينهما بما يليق
بالشطح وللبرهان دون الحقائق .

وتاسعاً عن بعض المتسمين إلى الواقفية وهو أن الأخبار إذا وردت ومخرجا
مخرج العموم عند القائلين به وسميها السامع وكانت وعدا أو وعيد ، ولم يسمع من
آي الكتاب وستن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومواقع أدلة السمع شيئاً فيعلم
أن المراد بها العموم ، وإن كان قد سمع قبل أنصالحها به أدلة الشرح وعلم أنقسامها
للخصوص والعموم ، فلا يعلم حينئذ العموم في الأخبار أنصحت به .

قال : وأعلم أن هذه الفئة بالنسبة إلى القائلين بالعموم أولى منهم بالنسبة إلى
الواقفية ، هذا ما حكاها القاضي في هذا الكتاب ثم أظن في الاستدلال على مذهبه
والرد على خصومه ، وهذه المذاهب التي حكاها ذكرها ، غيره ، وإنما أردت سردا
من كلام القاضي .

وأعلم أن هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه في هذا الشرح وهو كتاب
التلخيص لإمام الحرمين : اختصر من كتاب التقريب والإرشاد للقاضي . فذلك
أعزوا النقل تارة إلى التلخيص لإمام الحرمين ، وذلك حيث يظهر لي أن الكلام من
إمام الحرمين ، فانه زاد من قبل نفسه أشياء على طريقة المتقدمين في الإختصار ،
وتارة أعزوه إلى مختصر التقريب وهو حيث لا يظهر لي ذلك ، والذي أقوله
ليستفاد أني على كثرة مطالعتي في الكتب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين ، وتنقيبي
عنها على ثقة بأنني لم أركنا بأجل من هذا التلخيص لا لتقدم ولا لتأخر ومن طالعه
مع نظره إلى ما عده من المصنفات ، علم قدر هذا الكتاب ، وفي
المسألة قوله :

عاشر : حكاها المازري في شرح البرهان فقال : أشار بعض المتأخرين في
بعض ألفاظه إلى طريقة مستغربة لا يكاد يصغى إليها أحد من أهل هذه الصناعة

فقال : إن لفظة المؤمنين والكافرين حيث ما وقعت في الشرع أفادت العموم ، ويمكن أن يكون هذا من أحكام الشرع في بعض الالفاظ اللغوية ، كاحتكامه في لفظة الصلاة والحج والصوم وهنا تنبيهات .

أحدهما أن الواقفية ، وإن قالت ، لم يوضع اللفظ لخصوص ولا عموم .

قالت : بأنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز إطلاقه ، قال إمام الحرمين ، وما دل الناقلون فيه أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة ، وإن تقيدت بالقرائن ، فانها لا تشعر بالجمع ، بل تبقى على التردد .

قال : وهذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع ، كقول القائل « رأيت القوم أجمعين أكثرين أبصحين ، فأما ألفاظ صريحة تعرض مقيدة فلا يظن بنز عقل أنه يتوقف فيها .

الثاني : قال امام الحرمين لا ينكر أحد من الواقفية امكان وأيضا استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني .

التعبير عن معنى الجمع بتريد ألفاظ مشعرة به كقول القائل « رأيت القوم واحداً واحداً ، لم يغتنى منهم أحد ، وإنما كرر هذه الالفاظ قاطماً لوهم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك .

قال : وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع انتهى وقد علمت فيما تقدم من كلامه في التلخيص أن الذي ادعى فيه الوفاق عمل خلاف ، ولا يتوهم أن مراده بالجمع القدر المخصوص الذي هو ثلاثة أو اثنان ، وإنما مراده العموم يدل عليه .

قوله : وإنما كرر هذه الالفاظ قطعاً لوهم من يحسبه خصوصاً .

وقوله : رأيت القوم واحداً واحداً لم يغتنى منهم أحد ، وقد أطلنا في حكاية

المذاهب فلنعد إلى الشرح فنقول ، الذى ذهب إليه المصنف تبعاً لإمام مذهب الشافعى ، وهو المختار ، ونقله القاضى عبد الوهاب فى الملخص عن التقهاء بأسرهم والامدى قال المختار : إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ فى الخصوص لكونه مراراً من اللفظ يقيناً سواء أريد به الكل أو البعض ، والوقف فيما زاد على ذلك هذا كلامه وهو قريب من مذهب الواقفية ، إلا أنه لم يصرح بأنه متردد فى أن العموم هل له صيغة أو هل الصيغة مشتركة ، وإنما ذكر الاحتجاج فقط وابن الحاجب .

لم يتابعه على هذا بل اختار مذهب الشافعى رضى الله عنه وأستدل المصنف عليه بوجهين .

أحدهما أنه لو لم تكن هذه الصيغ للعموم لما جاز دخول الاستثناء لكنه يجوز أن يستثنى منها ما يشاء من الافراد بالاتفاق فدل على أنها للعموم ، وبيان الملازمة أن الاستثناء ، وإخراج مالولاه لوجب دخوله فى المستثنى منه ، فزيم أن يكون كل الافراد واجبة الاندراج ، ولا معنى للعموم إلا ذلك ، وإنما قلنا: لولا الاستثناء لوجب اندراج المستثنى فى المستثنى منه ولأن الاندراج جائز بالاتفاق ، فلو لم يكن واجباً أيضاً لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر لا شترا كهما فى إمكان اندراج كل فرد من أفرادهما تحته فنقول ، جاء رجال إلا زيدا وقد نص للنحاة على منعه ، وأجلب بأن ما ذكره تموه منقوض بالاستثناء من الممد فإنه يجوز ، وهذا الجواب أولاً ضعيف ، لان الخصم أن يمنع صحة الاستثناء من تعدد كما هو أحد المذاهب للنحاة وصححه ابن عصفور .

وثانياً لا يحتاج إليه لانه لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى ، وإنما ادعاه عند عدمه ، ولهذا قال . ما يجب اندراجه لولاه وعلى هذا القرض ، فالستثنى

ليس داخلا في المستثنى منه نية ، وإنما هو داخل لغة ، لان المختار أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد إخراج المستثنى فلا يناقض ، وأعرض القرافي على الدليل بأن الاستثناء أربعة أقسام مالولاه لعدم دخوله نحو عشرة الا اثنين، ومالولاه لظن دخوله وهو الاستثناء من العمومات ، نحو اقتلوا المشركين إلا زيدا ومالولاه لجاز دخوله من غير علم ولا ظن ، وهو أربعة الاستثناء من المحال ، نحو أكرم رجلا إلا زيدا ، فإن كل أخص محل لأعمه والأزمنة، نحوصل إلا عندنا لاستواء والامكنة نحوصل إلا في الحمام والاحوال كقوله تعالى (لتأتني به إلا أن يحاط بكم) أى في كل حالة من الاحوال إلا في حالة الإحاطة بكم ومالولاه لامتنع دخوله نحو الاستثناء المنقطع في فولك قام القوم إلا حارم ، وإذا كان الاستثناء أعم من كل واحد من هذه الاقسام امتنع الاستدلال به على الوجوب : فإن الخصم لا يعتقد إلا الجواز في هذه الصورة هذا اعتراضه ، والجواب ، أن لا تدعى أن امتنع الاستدلال به على فان الخصم لا يعتقد إلا الجواز في هذه الصورة هذا اعتراضه ، والجواب ، أن لا تدعى أن مطلق الاستثناء لاخراج مالولاه لوجب دخوله ، وإنما تدعى ذلك في صيغة من وما والمجموع المعرفة ، والدليل عليه اجماع أئمة العربية على أن الاستثناء إخراج مالولاه لدخل تحت اللفظ والانفاق على أنه يصح الاستثناء من هذه الصيغ وهاتان المقدمتان يفيدان كون هذه الصيغة للمعوم والمقدمة الإجماعية لا تمنع ولا تعارض سواء قلنا تفيد العلم ، أم لا ، وأيضاً فالاستثناء إخراج مالولاه لدخل سواء كان معلوم الدخول أو مظنون الدخول وذلك هو القدر المشترك وإلا يلزم الاشتراك أو المجاز وهما على خلاف الاصل ، وأما استثناء الجائز فممنوع . وقوله : المحال نحو أكرم رجلا إلا زيدا .

قلنا . قالت النحاة لا يستثنى المعرفة من النكرة ، إلا أن عمت نحو ما قام رجال كانوا في دارك إلا زيد منهم ، وليس في قولكم أكرم رجلا إلا زيدا واحد

الامرین وأما الازمنة والامكنة والاحوال ، فإنما ذلك لتقدير لانك تقدر وصل كل وقت وصل في كل مكان ولتأتني به في كل حالة فالاستثناء بعد ذلك إنما ورد على داخل في اللفظ والله أعلم . قال (وأيضاً استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني (يوصيكم الله في أولادكم) وأمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله لا إله من قریش نحن معاشر الأنبياء لا نورث شيئاً من غير تكبير) .

الوجه الثاني : من الاستدلال أن الصحابة رضی الله عنهم استدلت بعموم بعض هذه الصيغ أو بعضهم وشاع ولم ينكر فكان إجماعاً ، وبيان ذلك أنهم استدلو بعموم اسم الجنس المحلى بالالف واللام على العموم ، وذلك نحو قوله تعالى :

(الزانية والزاني فاجلدوا) (١) وعملوا بمضمون ذلك واستدلوا بعموم الجمع

المضاف نحو قوله :

(يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل الأنثيين) (٢) واستدل ، أبو بكر رضي الله عنه أيضاً بعمومه ، فإنه رد على فاطمة رضي الله عنها ، لما طلبت منه ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم .
نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة) (٣) وهذه الواقعة على هذا النسق

(١) سورة النور آية (٢) .

(٢) سورة النساء (١١) .

(٣) روى هذا الحديث البخاري في كتاب فضل الجهاد ، باب فرض الخمس

(٩٨ / ٤) وكتاب الفرائض ، باب : لا نورث ما تركناه صدقة (١٨٥ / ٨)

كما رواه مسلم في باب حكم النبي . (١٥٣ / ٥ - ١٥٤) كذا رواه النسائي في سنته

للکبرى بلفظ « إنا » بدلا من « نحن » .

(٨٢ - الإيجاج - ٢٣)

لأعرفها وإنما أخرج البخارى من حديث عائشة رضى الله عنها أن فاطمة والعباس أتيا أبا بكر يلتزمان ميراثها من رسول صلى الله عليه يطلبان سهمه من فدىك وسهمه من خبير فقال لهما أبو سمعت رسول الله عليه وسلم يقول : « لا نورث ما تركنا صدقة »

وروى الترمذى فى غير الجامع « أنا معشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة قال شيخنا النهي (١) وفى صحته نظر واستدل عمر رضى الله عنه بعموم اسم الجمع المحلى فإنه قال لآبى بكر رضى الله عنه حين عزم على قتال مانع الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر : أليس قد قال لإيحبها » وهذا الحديث منجرح فى الصحيحين وتمسك به أيضاً أبو بكر رضى الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش (٢) وحديث الأئمة من قريش « رواه الإمام أحمد والنسائى .

== ولا تعارض بين الحديث وبين قوله (وورث سليمان داود) الغل آية (١٦) فإن المقصود فى الآية الكريمة هو وراثة العلم ، أو النبوة والملك . والله أعلم . ا هـ بحقه .

(١) هو : محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز النهي ، حافظ مؤرخ ، تركنى الاصل ، من أهل « ميا فارقين » .

مولده ووفاته فى دمشق ؛ رحل إلى القاهرة وطاف كثيراً من البلدان تصانيفه تفوق الحصر . منها « دول الاسلام » و« تاريخ الإسلام الكبير » و« سير النبلاء » و« تركة الحفاظ » وغير ذلك .
توفى سنة ٨٧٤٨ هـ .

(وفوات الوفيات ١٨٢/٣/٢ ؛ الاعلام ٢٢٢/٦ — ٢٢٣)

(٢) « ٧١ (٢) . زكاة البخارى — فتح البارى (٩٣/١٣) والنسائى وأبو يعلى من =

(قال الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لانه يحتمل كل أنواع العدد قال الجبائى انه حقيقة فى كل أنواع العدد فيحمل على الجميع حقاقتهم قلنا لا بل فى القدر المشترك)

الجمع المنكر إذا لم يكن مضافاً لا يقتضى العموم عند الجمهور بل يحتمل على ثلاثة أو اثنين على الخلاف فى أقل الجمع، وذهب أبو على الجبائى إلى أنه يقتضيه قال صنى الدين الهندى والنزى أظنه أن الخلاف فى غير جمع القلة إلا فالخلاف فيه بعيد جداً إذ هو مخالف لنصهم على أنه العشرة بما دونها انتهى، لكن الحكايات فى غالب المصنفات عن الجبائى ناطقة فإنه يجمع الجمع المنكر بمنزلة الجمع المعرف والقاضى فى مختصر التقريب صرح بحكاية ذلك عنه وقضية ذلك عدم التفرقة بين جموع القلة والكثرة لنا أن لفظ رجال يحتمل جميع أنواع العدد لانه يصح لغة بأى جمع شئنا فنقول رجال ثلاثة وأربعة وخمسة فصح قسمه إلى ذلك ومورد التقسيم أعم من كل واحد من تلك الأقسام الخاصة والأعم لا يدل على الأخص فاللفظ الدال على ذلك للمورد لا يكون له أشعار بتلك الأقسام فلا يكون إلا عليها فى قول المصنف فى كل أنواع العدد مناقشة إذ يقال الاثنان غدد باتفاق لحساب؛ وليس ذلك يجمع على رأيك لانه أقل الجمع ثلاثة واحتج الجبائى بأن جملة على الاستغراق حمل له على كل حقاقتهم لانه يطلق على كل نوع منها والأصل فى الاطلاق الحقيقية فصار مشتركا بينهما فيحمل عليهما

أجاب بأننا لانسلم أنه حقيقة فى القدر المشترك بين الكل وهو مطلق الجمع الصادق على الثلاثة والأربعة فما فوقهما وقد بينا أن الدال على به الاشتراك غير دال على ما به الاحتياز

طريق بكير الجزرى عن أنس؛ كما رواه أحمد فى مستده (١/٩٣؛ ٣/١٢٩)

واعلم أن هذا الدليل الذى أورده الجبائى يستفاد منه أنه عنده من المشتركات وأنه يحمل المشترك على معاينة وسبق التنبيه على ذلك فى مسألة المشترك ، والجبائى دليل آخر يغير هذه الطريقة وهو صحة الاستثناء من الجمع المنكر ، حكاة عنه الاصوليون على طبقاتهم القاضى فمن بعده وهو مايرته لهذه الطريقة ممنوع فقد أطبقت النحاة على أن ذلك لا يصح . واما جعل الامام هنا أقل رجال ثلاثة فقيه نظر لان جمع كثرة والاقل فى مدلوله إنما هو أحد عشر بافراق النحاة وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها ، إلا أن ما ذكره الإمام ماش على ما قاله الفقهاء فانهم قالوا له عندى دراهم قبل تفسيره ثلاثة مع أن دراهم جمع كثرة

قال الرابعة قوله تعالى (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ، ومن بعته فلا ينبغى الاستواء من كل وجه لأن الأعم لا يستلزم نفي الاخص بخلاف لا آكل فانه تام فيحتمل التخصيص ، كما لو قيل لآكل أكلا و فرق أبو حنيفة بأن أكلا يدل على الوحدة وهو ضعيف
هذه المسألة مشتملة على بحثين »

الاول أن نفي المساواة بين الشيئين هل يقتضى السمو أعنى نفي الاستواء من كل وجه أم لا وذهبت الشافعية رضى الله عنهم وجماعة آخرى إلى الاول ، وتمسك بها أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالكافر لأن للقصاص مبنى على المساواة وذهب الحنفية على إلى الثانى واختاره المصنف تبعاً للإمام والخلاف فى المسألة دائر على حرف واحد وهو أن لفظ مساوى واستوى وما مثل زيد عمراً أو زيد مثل عمرو ، والمماثلات كلها والاستواءات هل مدلولها فى اللغة المناركة فى جميع الوجوه ، حتى يكون مدلولها كلا شاملاً وعاماً محيطاً أو مدلولها المساواة فى شيء ما حتى يصدق بأى وصف كان ، واحتج المصنف بأن نفي الاستواء

أعم من نفي الإستواء من كل الوجوه أو من بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين لا إشعار له فيه بهما ، وهذا معنى قولهم الأعم لا يستازم نفي الأخص ، فحيث نفي الإستواء المطلق لا يحتمل نفي الاستواء من كل وجه .

فإن قلت : هذا ضعيف ، لأن الأعم إنما لا يدل على الأخص في ظرف الإثبات أما في ظرف النفي فيدل لأن نفي العام يدل على نفي الخاص ، وهذا نفي الحقيقة التي هي أعم فينبغي جزئياتها ألا ترى إلى تكذيبك من قال : لم أر حيوانا وكان قد رأى إنسانا ، وهذا يصلح إبتداء دليل لنا ، فإن لا أستوى نكرة دخل عليها حرف النفي فيكون العموم لموافقكم إيانا على أن النكرة في سياق النفي للعموم .

قلت : هذا بحث صحيح حقا من جهة قولنا ، أن الاستواء أعم من كل فرد من أفراد أخص ، ونحن إنما قلنا ذلك جريا على متن الكتاب ، والذي عندنا أن الاستواء شيء واحد مدلوله واحد وهو الاستواء من جميع الوجوه ، وما يحصل بين زيد وعمرو من المساواة في بعض الوجوه فليست المساواة المطلقة بل مساواة خاصة ، فإذا نقيت تلك المساواة التي موضوعها جميع الوجوه لم يلزم أن لا يثبت مساواة أخرى مقيدة ببعض الوجوه ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ثم أعم - أخص .

فإن قلت : هل هذا في حال النفي على الوجه الذي قررتم سلب للعموم ، فإن مدلول المساواة على ما ذكرتم جميع الوجوه فلا يلزم من انتفائها أن لا يثبت من بعض الوجوه :

قلت لو كان مدلوله متعددا لكان كذلك ، ولكننا نجعله شيئا واحدا وهو المساواة المتعلقة بجميع الوجوه ، فإذا نقيته أنتفت تلك المساواة إذ هي التي كانت مشبهة ولا يلزم أن لا يثبت مساواة أخرى مقيدة لم يتعرض لها إثباتك ولا نفيك .

... البحث الثاني - وإليه أشار بقوله بخلاف لا أكل تقريره أنه إذا حلف لا يأكل وتلفظ بشيء معين مثل ، والله لا أكل التمر ، أو لم يلتقط ، لكن أتى بمصدر ونوى

شيئا معينا فلا خلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة ، أنه لا يحنث بغيره ، وأما إذا لم يتلف بالمأكول ، ولا أتى بالمصدر ، ولكن خصصه بالنية ، كما إذا قال : والله لا أكلت في النبي ونوى شيئا معينا في تخصيص الحنث بالمنوى مذهبان : مأخذهما أن قولك : لا أكل هل هو سلب الكلي وهو القدر المشترك في ألا كل أو أن حرف النبي الداخل على النكرة عم لذاته وقد تقدم هذا فان قلنا .

بالأول كما هو قول الحنفية . فلا يقبل التخصيص ، لأنه نفي الحقيقة ، وهو شيء واحد ليس بعام ، والتخصيص فرع العموم ، وإن قلنا : بالثاني : عم لكونه نكرة في سياق النفي ، وإذا ثبت كونه عاما قبل التخصيص كسائر العمومات والمصنف في هذا البحث أختار مذهب الشافعي رضى الله عنه وأستدل بالقياس على ما لو قال لا أكل أكلا ، فان أبا حنيفة سلم قبوله للتخصيص بالنية ، قال المصنف : فكذلك لا أكل ، فان المصدر موجود فيه لكونه مشتقا منه ، وقد فرق من آخيار مذهب أبي حنيفة بأن أكل يتضمن المصدر ، والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعام فلا يقبل التخصيص فيحنث بالجميع ، قال : وأما أكل فليس بمصدر لأنه يدل على المرة الواحدة ، وحينئذ يصح تفسير ذلك الواحد بالنية ، ولهذا لا يحنث بغيره ، قال صاحب الكتاب وهو ضعيف ، لأن هذا مصدر مؤكد بلا نزاع ، والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجميع ، ولا يفيد فائدة سوى تقوية المؤكد ، فلا فرق حينئذ بين الأول والثاني .

وأعلم أن الإمام مال في هذه المسألة على أصحابنا وقال : نظر أبي حنيفة فيها دقيق ، لأن النية لو صحت لصحت ، أما في الملقوظ أو غيره والأول : باطل ، لأن الملقوظ هو الأكل ، وهو ماهية واحدة لا يقبل التعدد فلا تقبل التخصيص ، فإن أخذت مع قيود زائدة عليها تعددت ، وحينئذ تصير محتملة للتخصيص ، لكن تلك الزوائد غير ملقوظة بها فالجمهور الحاصل من الماهية ، ومنها : غير ملقوظ فيكون القابل لنية

التخصيص شيئاً غير ملفوظ ، وهذا هو قرآن جز عقلا ، إلا أن نبطله بالدليل الشرعي فنقول إضافة ماهية الاكل إلى الخبز : تارة وإلى اللحم آخر إضافات تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به ، وإضافتها إلى هذا اليوم وذلك وهذا الموضوع وذلك إضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه ، ثم اجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح ، فكذا التخصيص بالمفعول به ، والجامع رعاية لاحتياط في تعظيم اليمين هذا كلامه والنظر الدقيق ، إنما هو نظر أصحابنا ، وما ذكره الإمام مدخول لا يتبين به دقة نظر الخصم ، وقوله الاكل ماهية واحدة لا يقبل التعدد قلنا . صحيح ، ولكن مع قرينه دخول حرف النفي ، لانسلم أنه لادلالة له على التعدد ، ولو سلمنا أن الملفوظ لا يقبل التخصيص فخير الملفوظ يقبله ، والجواب عما ذكره من القياس .

أما أولا : فيالمتنع ، فانا لا نعرف خلافا في المذهب أنه يجوز تخصيص .

نية بالمكان والزمان ، كما يجوز بالمأكل المعين .

وأما الثانية . فقياس المفعول به على المفعول فيه واضح التعسف ، لأن المفعول به من مقدمات الفعل في الوجود ، لأن أكل بلا مأكل محال ، وكذا في الزمان فهم ماهية الاكل دون المأكل مستحيل ، فالترام الاكل للمأكل واضح ، وأما الزمان والمكان فليسا من لوازم ماهية الفعل ، ولا من مقدماته ، بل هما من لوازم الفاعل المحدث ، ولهذا يتفك فعلى الله تعالى عن الزمان والمكان ولا يتفك أكل عن مأكل ، فالزمان اتفاقى ليس يلزم ، والحاصل أن دلالة الفعل على المفعول به أقوى من دلالة على المفعول فيه .

ثم إن الإمام قال : إن أكلا غير مصدر في الحقيقة وهذا مخالف لإجماع أهل اللسان على أنه مصدر ، وأن إعرابه النصب على المصدر ولكن عند الإمام أنه يدعى أنه يشعر بالوحدة فليس المراد به الحقيقة من حيث هي والمصدر للحقيقة من حيث هي ونحن لا نسلم له الاشارة بالوحدة .

(خاتمة) صورة هذه المسألة أن يكون الفعل متعديا غير متقيد بشيء ،
مثلناه : وهو الذى ذكره إمام الحرمين والغزالي والآمدى وغيرهم ، وعلى هذا
لاتناول هذه المسألة الافعال القاصرة والقاضى عبد إلهاب فى كتاب الإفادة
قال : الفعل فى سياق النفى ، هل يقتضى المعموم كالنكرة فى سياق النفى ،
لأن نفى الفعل نفى لمصدره فاذا قلنا لا يقوم كأنا قلنا لا قيام وعلى هذا التفسير
تعم المسألة القاصرة والمتعدى .

الفصل الثاني

في الخصوص

وفيه مسائل

الأولى : التخصيص إخراج بعض ما يتناول اللفظ والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون للبعض ، والنسخ قد يكون عن الكل والمخصص والمخرج عنه ، والمخصص المخرج وهو إرادة اللفظ ، ويقال الدال عليها مجازاً .

بدأ في هذا الفصل بتعريف التخصيص ، والمخصص ، أما التخصيص فقد قال أبو الحسن والإمام ، أنه إخراج بعض ما يتنزه الخطاب وتبعهما المصنف ، لكنه أبدل الخطاب باللفظ ، فالإخراج جنس يشمل المحدد وغيره وباقى الحد فصل ، والمراد بالإخراج الإخراج عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم لا عن الإرادة نفسها ، ولا عن الحكم نفسه ، فإن ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى يخرج عنهما ، ولا عن الدلالة فإن الدلالة هي الإفهام عند التجرد ، وهذا الأمر لا يبطل بالمخصص ، واللفظ يدخل فيه العام وغيره كاستثناء من العدد فإنه أيضاً من التخصصات ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، وكذا بدل البعض كما صرح به ابن الحاجب مثل : أكلت الرغيف ثلثه .

وأعرض للقرافي على هذا الحد بوجهين :

أحدهما : أنه يندرج فيه إخراج بعض العام بعد العمل به وهو النسخ

لا تخصيصه

والثاني أن التخصيص قد يكون من مفهوم كما سيأتي إن شاء الله قوله ، والفرق التخصيص شديد الشبهة بالنسخ وقد فرق بينهما المصنف ، بأن التخصيص دائما لبعض الأفراد ، والنسخ قد يكون لكل الأفراد ، وقضية هذه التفرقة أن يكون النسخ أعم من التخصيص ، وفي بعض نسخ الكتاب ، والنسخ عن الكل يحذف قد يكون ، ويرد على هذه النسخة أن إخراج البعض بعد العمل نسخ ، وأما جعل النسخ أعم فهو مغاير لما اختاره الإمام فانه قال : النسخ لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص ، فيكون للفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص ، وما ذكره الإمام في النسخ قد ساعده عليه الاستاذ (١) فان إمام الحرمين : قال في كتاب النسخ صرح الاستاذ بأن النسخ تخصيص في الزمان ، وأعرض على هذا بأن صور النسخ عندنا النسخ قبل التمكن وقيل إثبات زمان الفعل ، وحينئذ يكون النسخ إبطالا للحكم بالكلية ، فلا يقال : إن ذبح الذبيح اختص ببعض الأزمنة بل ما وقع واعترض على قوله التخصيص أعم بأن التخصيص أيضا قد يقع في الأزمنة كما في قول القائل : والله لا أكله الأيام وأراد أيا ما معدودة ، والنسخ قد يقع في غير الأزمنة كما في النسخ قبل العمل ويتطرق إلى كل الأحكام بأى طريق يثبت والتخصيص لا يتطرق إلا إلى ما ثبت بالالفاظ ، والأصوليون ذكروا الفرق بينهما من وجوه .

أحدها : أن التخصيص مخصوص بالإعيان ، والنسخ مخصوص بالأزمان بدليل أنهما المتبادران إلى الأفهام عند إطلاقهما .

والثاني : أن التخصيص لا يكون إلا فيما تناوله اللفظ والنسخ أعم من ذلك كما عرفت .

هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني ، من أعلام الشافعية . من مؤلفاته كتاب «الرواق» ، في الفقه والأصول توفي ببغداد سنة ٤٠١ هـ (الإعلام ٢٠٣/١) .

الثالث أن النسخ يتطرق إلى كل حكم سواء كان ثابتا في حق شخص واحد أم أشخاص كثيرة ، والتخصيص لا يتطرق إلا إلى النوع الاول .

الرابع : أنهم يعدون النسخ أبطالا ، وكذلك يشترطون في التخصيص بخلاف التخصيص ، فانهم يعدونه يائنا .

الخامس : أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ .

وأما التخصيص فلا يجوز تأخيره عن وقت العمل بالتخصيص وفاقا .

السادس : أنه يجوز نسخ شريعة بشرية أخرى ، ولا يجوز التخصيص ، قال القرافي : وفي هذا الاطلاق وقع في كتب العلماء كثيرا ، والمراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا لأن قواعد العقائد لم تنسخ وكذلك حفظ للكليات الخمسة فحينئذ النسخ ، إنما يقع في بعض الأحكام الفرعية ، وإن جاز نسخ شريعة بشرية عقلا .

السابع : أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك وهو على رأى القاضى ، وأما غيره فينبغى أن يقول : هو انتهاء حكم كان ثابتا والتخصيص ليس كذلك .

الثامن : أن الناسخ يجب أن يكون متراخيا والتخصيص لا يجب فيه ذلك بل يجوز كونه مقارنا ومتقدما .

التاسع : أن التخصيص يقع بالإجماع والنسخ لا يقع به .

العاشر : أن تخصيص المقطوع بالمظنون دافع ونسخه لا يقع به .

الحادى عشر : أنه يجوز تخصيص الخبر والخلاف فيه ضعيف ولا يجوز نسخه ، وهذا على رأى طائفة ، وهذه الفروق يحتمل أكثرها المناقشة والتطويل .

في ذلك بما لا يتعلق به كبير غرض ، قوله والمخصص هو بكسر الصاد والمخرج بعده بكسر الراء قوله وهو ارادة الالفاظ أى أنه حقيقة ارادة المتكلم ، لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعماماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بإرادته، ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الإرادة مجازاً والدال على الإرادة يحتمل أن يكون من صفات المتكلم وهو المريد بنفسه تسمية للمحل باسم الحال أو المجتهد لأنه يدل على الإرادة دليل التخصيص افتظياً كان أو عقلياً أو حسياً كل ذلك يحتمل أن يكون هو المراد بقوله، ويقال للدال عليها مجازاً .

قال : (الثانية : القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظاً مثل اقتنوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة .

الاول : العلة وجوز تخصيصها كما في العرايا .

والثاني : مفهوم الموافقة فيخصص بشرط بقاء الملفوظ ، مثل جواز حبس الوالد بحق الولد .

والثالث : مفهوم المخالفة فيخصص بدليل أرجح كتخصيص مفهوم إذا بلغ الماء بالراكذ)

هذه المسألة فيما يجوز تخصيصه فالقابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد فالواحد لا يجوز تخصيصه لأن التخصيص إخراج بهض من كل ولا يعقل ذلك في الواحد واعتراض القراني بأن الواحد بالشخص وهو يصح إخراج بعض أجزائه لصحة قولك : رأيت زيدو تريد بعضه ، وأن تعذر إخراج الجزئيات فينبغي التفضيل ، والذي يقبل التخصيص ، أما أن يكون عمومه من جهة اللفظ ، أو من المعنى أى الاستنباط .

فالاول : مثل اقلو المشركين ، فان الحكم يشمل كل مشرك وخص عنه الذي والمستامن والمعاهد والمهادن .

والثاني : ثلاثة أشياء :

الأولى : العلة واختلف في تخصيصها كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس ، فإن هذه المسألة المسماة هناك بالنقض مثل نهى الشارع عن بيع الرطب بالثمر ، وتبيله إياه بالنقصان عند الجفاف ووجدنا هذه العلة في المرابا أعنى بيع الرطب على رؤوس النخل بالثمر على وجه الأرض مع أن الشارع جوزة فيها .

والثاني : مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب وغيره من أنواع الأذى ، فالتخصيص فيه جائز بشرط بقاء الملقوظ وهو التأفيف في مثالنا هذا ومنع الشيخ أبو إسحاق الشيرازي من جواز تخصيص مفهوم الموافقة محتجا بأن التخصيص من عوارض الألفاظ وعلى الأول يجوز تخصيص حبس الوالد في دين الولد فإنه مبق للملقوظ وقد صحح للزالي جواز حبس الوالد في دين الولد سواء كان دين نفقة أو غيرها صغيرا كان أو كبيرا وتبمه عليه المنصف في الغاية القصوى ، ويصحح صاحب التهذيب وغيره خلافه .

الثالث : مفهوم المخالفة ؛ وقد قال للشيخ أبو إسحاق يحتمل أن يجوز تخصيصه ، وأن لا يجوز ، وجزم المتأخرون منهم المصنف بجواز فيجوز أن تقدم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه الذي ثبت فيه بالمفهوم خلاف ما ثبت للمنطوق ، ويسمى بذلك جمعا بين الدليل ، وقد شرط المصنف تبعا لصاحب الحاصل في هذا القسم أن يكون المخصص راجعا ، وهو شرط لم يذكره الإمام والظاهر علم اشتراطه ، أن لا يشترط في المخصص الرجحان مثاله :

روى الشافعي وأحمد وابن جرير وابن حبان في صحيحهما والحاكم في المستدرک وقال ، على شرط للشيخين من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم

قال : إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث (١) ومنهزم هذا قاض أنه إذا لم يلينهما
يحمل الخبث .

وروى الدار قطنى أنه صلى الله عليه وسلم قال : إن الماء لا ينجسه شيء إلا
ما غير ريحه أو طعمه (٢) فيجتمع بينهما ، ويقصر مفهوم إذا بلغ الماء على الراكد
وهذا على الجارى فنقول :

إذا لم يبلغ الماء قلتين ، وكان جارياً لم ينجس إلا بالتنوير وهذا هو القول القديم
قال الرافعى واختاره طائفة من الاصحاب .

قال : (قيل : يوم البداء والكذب قلنا يندفع بالخصص) .

ذهبت شر ذمة قليلون إلى امتناع التخصيص ، معتلين بأنه إن كان فى الأمر
أوهم البداء ، أى ظهور المصلحة بعد خفائها ، وهو بالدال المهملة والمد ولأن كان
فى الأخبار وهم الكذب وهما ممتعان على الله عز وجل ، أجاب بأنه يندفع
بالخصص ، أى بالإرادة أو بالدليل الدال لانا إذا علمنا أن الكلام فى الأصل محتمل

(١) رواه ابن ماجه من حديث ابن عمر — رضى الله عنهما .

(٢) رواه أبو داود والترمذى والنسائى .

ولاتعارض بين الحديثين ، قال ابن قتيبة : وإنما قال رسول الله — صلى
الله عليه وسلم — الماء لا ينجسه شيء ، على الأغلب والأكثر ، لأن الأغلب على
الآبار والندران — الانتهاء — أن يكثر ماؤها فأخرج الكلام مخرج الخصوص .
ثم قال : ثم بين لنا بعد هذا القلتين . مقدار ما تقوى عليه النجاسة من الماء
الكثير لا ينجسه شيء .

انظر : تأويل مختلف الحديث ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

للتخصيص قيام الدلالة على وقوعه لا يوجب الكذب ولا البداء ، إنما يوجبها أن لو كان المخرج مرار . ثنية كلام الإمام وأتباعه ، كالصنف وغيره يقتضى أن الخلاف في الأمر والخبر ومقتضى إيراد الشيخ أبي إسحاق الشيرازي وأبي نصر ابن الصباغ وأبي الحسين البصرى في المعتمد والآمدى أن الخلاف ؛ إنما هو في تخصيص الخبر ، وأنه لا خلاف في جواز تخصيص الأمر .

قال : الثالثة : يجوز التخصيص ما بقى غير محصور لساحة أكلت كل رمان ، ولم يأكل غير واحدة ، وجوز القفال إلى أقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقى ثلاثة فإنه الأقل عند الشافعى ، وأبي حنيفة بدليل تناوت الضائرت وتفضيل أهل اللغة ، واثنان عند القاضى والاستاذ بدليل قوله تعالى : (وكنا لحكمهم شاهدين ، قليل : أضاف إلى المعمولين وقوله تعالى . (فقد صغت فلويكاً) قليل المراد به الميول وقوله عليه السلام (الاثنان فما فوقهما جماعة فليل أراد به جواز السفر وفي غيره إلى الواحد وقوم إلى الواحد مطلقاً) .

هذه المسألة في الغاية التي يجوز أن ينتهى إليها التخصيص وقد اشتملت على مسألة أخرى ، تهمى الكلام في أقل الجمع .

المسألة الأولى : في ضابط المقدار الذى لا بد من بقاءه بعد التخصيص وفيها

مذاهب .

الأول : وهو ما ذهب إليه أبو الحسين وصححه الأمام ، وقال به أكثر أصحابنا أنه لا بد من بقاء جمع كثير ، واختاف في تفسير هذا الكثير قليل لا بد أن يقرب من مدلوله قبل التخصيص ، وقال المصنف لا بد أن يكون غير محصورة ، وإليه أشار بقوله ما بقى غير محصور أى ما بقى المخرج عنه غير محصور وما هنا مصدرية التقدير مدة عدد غير محصور ، والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان

رمان موجود ولم تأكل غير واحدة لكان ذلك سمياً أى رديئاً من الكلام قبيحاً
ولك أن تقول هذا الدليل، وإنما ينقى الواحد فقط فلا يحصل به المدعى .

والثاني : أنه إن كان بلفظ من جاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو الواحد
أو في غيرها من ألفاظ الجموع كلسلين ، فيجوز إلى أقل الجمع وذلك إما ثلاثة
أو أقل على ماسأني بقائه ان شاء الله تعالى ، وهذا هو السبب الذي دعى المصنف
إلى ذكر مسألة أقل الجمع في هذه المسألة ، وإلى هذا القول ذهب القفال الشاشي
رضي الله عنه ، وما أظن القائل بهذا الرأي يقول به في كل تخصيص ، ولا يتألف في
صحة استثناء الأكثر إلى الواحد بل الظاهر أن قوله مقصور على ماعدا الاستثناء
من المنخصات بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل على عشرة إلا تسعة
ويحتمل أن يعم الخلاف إلا أن الظاهر خلافه ، لأن المنقول عنه المخالفة هنا لم
ينقل عنه ثم ،

الثالث : أنه يجوز في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد ، وإليه أشار بقوله في
ذيل المسألة وقوم إلى الواحد مطلقاً وهو رأى الشيخ أبي إسحاق الشيرازي واستدل
عليه بقوله تعالى (الذين قال لهم الناس إن للناس قد جمعوا لكم)^(١) قال بعض
المفسرين وكثير من الأصوليين المراد نعيم بن مسعود الأشجعي^(٢) . وقوله تعالى

(١) سورة آل عمران آية (١٧٣)

(٢) وهو قول مجاهد ومقاتل وعكرمة ، اللفظ عام ومعناه خاص ، وقال
ابن إسحاق وجماعة : يريد بالناس ركب عبد القيس ، مروا بأبي سفيان فدمهم
إلى المسلبين ليضطوم .

قال السدي : لما تجهز النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه للسير إلى بدر
لمصرى لمعاد أبي سفيان أناهم المناقون وقالوا : نحن أصحابكم الذين نهبناكم
عن الخروج إليهم وعصيتمونا ، وقد قاتلوكم في دياركم وظفروا ، فإن أتيتموهم

(أم يحسدون للناس) (١) قيل في التفسير المراد يحسدون نعم رسول الله صلى الله عليه وسلم (١).

والرابع: شيء اختاره ابن الحاجب ولا نعرفه بغيره ، وهو أن التخصيص إن كان بمنصل ، فإن كان بالاستثناء أو بالبدل جاز إلى الواحد نحو أكرم الناس إلا الزنادقة ، وأكرم الناس إلا تيمياً وإن كان بالصيغة أو للشرط فيجوز إلى اثنين نحو أكرم القوم الفضلاء ، أو إذا كانوا فضلاء ، وإن كان التخصيص بمنصل وكان في العلم المنصورياً القليل كقولك : قتل كل زنديق وكأثوا ثلاثة ، ولم يمتل سوى اثنين جاز إلى اثنين ، وإن كان غير محصوراً أو محصوراً كثيراً جاز بشرط كون الباقي قريباً من مذلول العام .

المسألة الثانية: اختلفوا في أقل الجمع على مذاهب ، وليس محل الخلاف فيما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة ، وهو ضم شيء إلى شيء ، فإن ذلك في الآتين والثلاثة وما زاد بلا خلاف ، وقد أفهم كلام ابن يرهان في الوجيز خلاف ذلك ، وليس كما أفهم . وإنما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل سلبين وغيره من جموع القلة لاجموع الكثرة ، فإن أقلها أحد عشر باجماع النحاة

== في ديارهم فلا يرجع منكم أحد . فقالوا . « حسننا الله ونعم الوكيل ، وقال أبو معشر : دخل ناس من هذيل من أهل تهامة المدينة ، فسألهم أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن أبي سفيان فقالوا : « قد جمعوا لكم ، جموعاً كثيرة ، فاخشوهم ، أي فحاقوهم وأحذروهم ، فإنه لا طاقة لكم بهم : فالناس على هذه الأقوال على باب من الجمع . والله أعلم .

(الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١ / ٢٧٩ - ٢٨٠)

(١) سورة النساء آية (٥٤)

(٢) فالمراد بلفظ « الناس » هنا هو سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم .

(الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١ / ٢٧٩)

(٩٢ - الإبهاج ج ٢)

المذهب الأول : إن أقله إثتان وهو المنقول عن عمروزيد بن ثابت رضى الله عنهما وبه قال مالك وداود القاضى والأستاذ والغزالي .

والثانى : ثلاثة ولا يطلق على مادونها إلا مجازاً وهو المنقول عن ابن عباس والشافعى وأبي حنيفة واختاره الامام وأتباعه .

والثالث : الوقف وهذا لم أره مصرحاً بحكايته فى كتاب يعتمد عليه ، وإنما أشعر به كلام الأمدى فإنه قال فى آخر المسألة وأن أعرف مأخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر بالاجتهاد فى الترجيح ، وإلا فالوقف لازم كلامه ورأيت بعض المتأخرين بعده حكاة قولاً ثالثاً وبمجرد هذا لا يكتفى فى حكايته مذهباً .

والرابع : أن أقله واحد أخذه بعضهم من قول إمام الحرمين فى البرهان ، والذى أراه أن الرد إلى واحد ليس بدعا ، ولكنه أبعد من الرد إلى إثنين ، وعندى فى هذا نظر ، والظاهر أنه أراد أن الرد إلى واحد ليس بدعا بطريق المجاز ، وعند هذا يقدر للمعتز أن يقول ليس للكلام فى إطلاق ذلك مجازاً وإن أراد إطلاقه حقيقة فبيد واقائل أن يقول أنت قد قلت لا يدح فيه ، ثم قلت وهو أبعد من الرد إلى اثنين وما ترى الحقائق مختلفة المراتب فى آحادها بل لو كان حقيقة لتساوى هو والاثنين والثلاثة .

والخامس : حكاة ابن عمر وابن الخائب انه لا يطلق على اثنين لاحقيقة ولا ولا مجازاً وعندى فى ثبوت هذا القول نظر ، فإنه لا نزاع عند القائلين بالمجاز فى صحة اطلاق الكل وإرادة الجزء وقد يجاب بأن الثلاثة ليست كلا فى الكل ما به ينتج منها أجزاء والثلاثة لا يتجزء منها أجزاء بدليل أنه لا يصح إطلاق لفظ واحد عليها ، ولو كانت كلا لصح ، لأن إطلاق البعض وإرادة الكل يجاز كالعكس إذا عرفت هذا فقد استدل أصحابنا بوجوده منها أن انضمامه مختلفة فالضمير فى الجمع الراجع إلى التثنية فدل على تغايرهما فلا يكون حقيقة فى اثنين ،

إذ لو كان الصحاح إطلاقاً عليه، ومنها أن أهل اللغة يفصلون بينهما ويجعلون كل منهما قسماً للآخر، فقالوا: الاسم قد يكون مفرداً، وقد يكون مثنى، وقد يكون جموعاً. فدل على التناير.

واحتج القاضي أبو بكر في إضحاخه بأوجه:

أحدها: قوله آمال (وكننا لحكمهم شاهدين) (١) وأراد داود وسليمان عليهما السلام فتبت صحة إطلاق الجمع وإرادة الاثنين والأصل في الإطلاق الحقيقة وأوجب كما ذكر في الكتاب بأن الحكم مصدر فيصح إضافته إلى معمولية، أعني الفاعل والمفعول، وهما هنا الحكم والمحكوم عليه، وهذا الجواب ضعيف لأن المصدر إنما يضاف إليهما على البدل، ولا يجوز أن يضاف إليهما جميعاً، وأضعف منه قول الشيرازي شارح الكتاب في تصحيحه الرد عليه بأن العرب لا تضيف المصدر إليهما جميعاً ضعيف، لأنه شهادة نفي، وقد علمت في فصل الحروف أن مثل هذا ساقط من الكلام غير معدود من صنيع العلماء، وإنما هو استرواح بما لا يصح. وثانيهما: قوله تعالى (إن تتوبا إلى الله فقد صفت قلوبكم) (٢) والمراد عائشة وحفصة رضي الله عنهما فاطلق القلوب وأراد قلبين، والأصل في الإطلاق الحقيقة قال إمام الحرمين في التلخيص، وهذه الآية أقوى الآيات في الدلالة على الخصوم وقد أوجب عن الاحتجاج بها كما ذكر في الكتاب، بأن حقيقة القلب الجرم الحال في الجانب الأيسر ومجازه ميوله، ومنه قولهم لا قلب له إلى فلان أي لا ميل، والمجاز هو المراد هنا والتقدير فقد صفت ميولكم يدل على هذا أن الجرم لا يوصف بالصفو وهذا الجواب أيضاً ساقط، لأن القاعدة عند النحاة، أنه إذا أضيف شيئاً إلى ما تعينها بجزء فيه ثلاثة أوجه، نحو قطعت رأسى الكبشين، ورأس الكبشين، ورؤوس الكبشين.

(١) سورة الأنبياء آية (٧٨).

(٢) سورة التحريم آية (٤).

وثالثها : قوله صلى الله عليه وسلم ، الاثنان فما فوقهما جماعة ، (١) رواه
الدارقطني من حديث عثمان بن عبد الرحمن الرقاصي ؛ عن عمرو بن شعيب عن أبيه
عن جده مشهور ، وحاصل ما فيه بعد أن يعرف أنه عمر بن شعيب محمد بن عبد الله
بن عمرو بن العاص ؛ أن قوله جده يحتمل أن يكون جده الأدنى الحقيقي ؛ وهو محمد
فيكون حديثه مرسلًا فإن محمداً تابعي ، ويحتمل أن يكون جده الأعلى المجازي ؛
وهو عبد الله فيكون متصلًا وقد اختلف العلماء في الاحتجاج به ، إذا كان هذا
فاحتج به أكثر من لا يحتج المرسل حملاً له على جده الأعلى ؛ ورواه ابن ماجه من
حديث الربيع بن بدر المعروف بطلية وهو أيضاً ضعيف ؛ وأجاب الإمام بأنه
إذا أمكن حمل كلام النبي صلى الله عليه وسلم ؛ على حكم شرعي ولغوي ؛ فالشرعي
أولى لكونه مبعوثاً لبيان الشريعات ؛ فيحمل هنا على ادراك فضيلة الجماعة ؛ وبأنه
تمى عن السفر إلا في جماعة ؛ فيبين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة
في جواز السفر وهذا ما اقتصر في الكتاب على ذكره ولقائل أن يقول سفر
الواحد منفرداً ؛ ليس بمحرم إنما هو مكروه بل الجواب أن الخلاف ليس في لفظ
الجمع ولا لفظ الجماعة كما تقدم .

فائدة الخلاف في هذه المسألة فائدة أصولية وفوائد فروعية ؛ أما الأصولية
فهي النظر في الغاية التي ينتهي التخصيص إليها وهي المسألة المتقدمة .

وقال الأستاذ أبو إسحاق في أصوله بعد أن عزم ما ذكره إلى بعض الأصحاب .

-
- (١) رواه البخاري في كتاب الصلاة ؛ باب : الاثنان فما فوقهما جماعة .
والنسائي في كتاب الإقامة ؛ باب : الجماعة إذا كانوا اثنين .
كما رواه ابن ماجه من حديث أبي موسى الأشعري — رضي الله عنه .

هذه فائدة مريضة مان اثمتا بمجموع على جواز تخصيص الجمع والمعموم بما هو دليل
إلى أن يبقى تحته واحد انتهى وهو فائدة ، وقد عرفت الخلاف المتقدم ، وأما
الفوائد الفرعية فنسأ لوقال له على دراهم لزمه ثلاثة ، وحكى وجه أنه يلزمه درهمان
ومنها قليل يكتفى في الصلاة على الميت باثنين حكاه الرافعي عن التهذيب ؛ وقال
أنه بناء على أن أقل الجمع اثنان ومنها :

لو أوصى لأقاربه وليس له إلا قريب واحد فوجهان في أنه هل يصرف إليه
لكل أو الثلث ؛ وحكى الأستاذ أبو منصور وجهها أنه يكون له النصف حكاه
الرافعي عنه ولم يعلله ؛ قال ابن الرضة في المطلب ولم أفهم له معنى وإن تخيل أنه
بناء على أن أقل الجمع اثنان لزمه أن يزول فيما إذا أوصى الفقراء بجواز الاقتصار
عليهما أيضا ، ولم نر من قال به ومنها في الرافعي في فروع الطلاق أنه لو قال :
إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فهي طالق ، لم يبحث إلا إذا تزوج ثلاث
نسوة واشترى ثلاثة عبيد ؛ وقياس الخلاف الأصولي جريان وجه تمهينة باثنين .

فإن قلت : ولم لا يقال في هذه الصورة أنه لا يبحث بشيء ، لأنه علق على
جميع نساء العالمين وعبيدهم بدليل ادخاله الالف واللام المقضية للعموم ، وهو
تعليق على مستحيل والصحيح في التعليق على المستحيل أنه لا يقع :

قلت : لما كان أعمال للكلام أولى من أعماله حمل على جنس الجمع في ذلك وقال
الرافعي في كتاب الإيمان فيما إذا حلف لا يكلم الناس ذكر ابن الصياغ وغيره أنه
يبحث إذا كلم واحد ، كما إذا قال لا آكل الخبز ولو حلف لا يكلم ناسا حمل على
ثلاثة انتهى .

فإن قلت : هذا عجيب ناس للتمكرك يحمل على الجمع ، فإذا دخلت الالف واللام
المعممة تخرجه عن ذلك .

قلت : كأن الألف واللام والحالة هذه المراد بها الجنس من حيث هو بخلاف ما إذا كان منكرا وأما قياس لا يكلم الناس على لا آكل الخبز فنيه نظر لصدق الخبز على القليل والكثير صدقا واحداً كالماء والمسل .

قال : الرابعة العام المخصوص بجاز وإلا لا شترك ، وقال بعض الفقهاء أنه حقيقة . ورفق الإمام بين المخصص بالمتصل والمنفصل ، لأن المقيد بالصفة لم يتنازل غيراً قلنا المركب لم يوضع والمترد متنازل .

واختلفوا في العام إذا خص هل يكون في البان حقيقة على مذهبه .

أحدها : أنه بجاز وذهب إليه جمهور أصحابنا والمعتزلة ذأبي علي وابنه ، واختاره المصنف وصنى الدين الهمدى وابن الحاجب لأنه حقيقة في الاستغراق ، ولو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك .

والثاني : أنه حقيقة وهو مذهب كثير من أصحابنا وجمهور الحنفية والحنابلة .

والثالث : أن المخصص إن كان مستقلاً سواء كان عقلياً كإدليل الدال على أن غير القادر غير مراد من الخطاب في العبادات أو لفظياً ، كما إذا قال المتكلم بالعام ، أردت به القلاني فهو بجاز ، وإن لم يكن مستقلاً فهو حقيقة ، وذلك كالاستثناء ، مثل قول القائل من دخل دارى يكرم إلا زيدا ، والشرط من دخل أكرمه إن كان عالماً ، والتقييد بالصفة من دخل دارى من الطوال ، قال صنى الدين الهمدى والتقييد بالعام لعملة الغاية وإن لم يذكره في هذا المقام حكمه حكم أخوانه من المتصلات ظاهراً إذ لا يظهر فرق بينهما على هذا الرأى وهذا ما اختاره السرخسى ، وأبو الحسين البصرى ، والإمام ، وعلى حكاية هذه الثلاثة اقتصر المصنف .

. والرابع : ان خص بمنصل من شرط أو استثناء فهو حقيقة وإلا فهو مجاز وهو المنقول عن القاضى وقد رأيت في مختصر التقريب ، إلا أنه لم يصرح بذكر الشرط وهذه عبارته ، ولو قررنا القول بالعموم ، فالصحيح عندنا من هذه المناهب أن نقول إذا قدر التخصيص باستثناء متصل فاللفظ حقيقة في بقية التسميات ، وإن قدر التخصيص بدلالة منفصلة فاللفظ مجاز ، لكن يستدل به في بقية التسميات انتهى .

والخامس : إن خص بالشرط والتقييد بالصفة فهو حقيقة وإلا فهو مجاز حتى في الاستثناء .

والسادس : إن خص بدليل لفظى سواء كان متصلاً أم منفصلاً فهو حقيقة وإلا فهو مجاز .

والسابع : إن بقى بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه ، وإلا فهو مجاز .

وصرح النزالي بأنه لا خلاف في أنه مجاز ، إذا لم يبق بعد التخصيص جمع ، وهذا فيه نظر ، فقد صرح إمام الحرمين في التلخيص بحكاية الخلاف في ذلك ، فقال : ذكر القاضى عن بعض أصحابنا أن اللفظ حقيقة فيما يبقى ، وإن كان أقل من الجمع وهذا جيد جدا انتهى .

والثامن : أنه حقيقة في تناول ما بقى مجاز في الاقتصار عليه وهو اختيار إمام الحرمين قوله لأن المقيد هذا دليل الإمام وتقريره أن للعام المقيد بالصفة لم يتناول غير الموصوف ، لأنه لو تناوله لصاعت فائدة الصفة ، وإذا انحصر تناوله فيه وقد استعمل فيه فيكون حقيقة ، وهذا بخلاف المخصوص بمنفصل ، فإن لفظه متناول للخارج بحسب اللغة مع كونه لم يستعمل فيه فيكون مجازاً أو مشتركاً والمجاز أولى فيكون مجازاً .

وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف والصفة مثلاً غير موضوع ، فلا يكون حقيقة فيه ، فلم يبق إلا المفرد ، والمفرد الذي هو اللفظ متناول لكل فرد لغة ، وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً ، وهذا الجواب مبنى على أن المركبات غير موضوعية وفيه نزاع ، فالأولى : الجواب بأنه لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً لم يكن المتصل من التخصصات ، لأن للتخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ هذا شرح ما في الكتاب ونحتم المسألة بشيئين .

اجدهما : قال الإمام : إذا قال الله « اقتلوا المشركين » فقال رسول الله ﷺ في الحال « إلا زيدا » فهل هو تخصيص بمنفصل أو متصل فيه احتمال .

قال صني الدين الهندي : والأظهر أنه منفصل .

قلت : وقد ذكر القاضي المسألة في مختصر التفرير وقال : إن من الأصوليين من نزهه منزلة الاستثناء المصريح به كلام الله تعالى ، قال القاضي : والذي نرتضيه أنه صلى الله عليه وسلم ، إن ابتداء من تلقاء نفسه كلام ، ولم يصفه إلى كلام الله تعالى فيلتحق ذلك في المنفصل ، ولا يجعل كلامه صلى الله عليه وسلم استثناء حقيقياً بل هو تخصيص سواء قدر متصلاً أو منفصلاً .

والثاني : اعلم أن الأصوليين لم يذكروا التفرقة بين العام المخصوص ، والعام الذي أريد به المخصوص وهو تحرير منهم ، والشافعي رضي الله عنه أقوال في قوله تعالى : (وأحل الله البيع) منها : أنه عام مخصوص ، ومنها : أنه عام مراد به المخصوص ، وقد كثر الكلام في ذلك وتشعب النظر ، ولوالذي أيده الله تعالى في ذلك كلام نفيس ، ونحن نذكر جميع ما ذكره ، فإنه مما ينبغي أن يعتد به المظن قال . أحسن الله إليه كثر الكلام في العام المخصوص والعام الذي أريد به المخصوص في التفرقة بينهما ، وفي أن العام المخصوص مجاز أولاً ، وظن جماعة أن هذا الجواب

في أن العام المنصوص مجاز ، أو لا يجهز في العام المراد به المحضوس ؛ والذي أراه في ذلك وبالله التوفيق ، أما العام الذي أريد به المنصوص فهو العام إذا أطلق وأريد به ، بعض ما يتناول به فهو لفظ مستعمل في بعض منواله وبمعنى الشئ . غيره ، فالذي يظهر أنه مجاز قطعا إلا أن قيل إن العام دلالة على كل فرد من أفراد دلالة مطابقة .

فقد يقال حينئذ على هذا بأنه حقيقة في كل فرد ، فإن جاء خلاف فيه قائما بجمي . من هذه الجهة وشرط الإرادة في هذا النوع على ما ظهر لنا أن تكون مقارنة مقارنة لأول اللفظ ولا يكتفى بطريقتها في أثباته ، لأن المقصود فيها نقل اللفظ عن معناه إلى غيره واستعماله في غير موضوعه ، وليست إرادة إخراج لبعض المدلول بل إرادة استعمال اللفظ في شيء آخر غير موضوعه كما يراد باللفظ مجازاه الخارج عنه لافرق بينها إلا أن ذاك خارج هذا داخل لأن البعض داخل في الكل ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا يناسبه أن يقول : إنه استعمال اللفظ في غير موضوعه ، بل يصير كاستعمال المشترك في أحد معنيه ، وهو استعمال حقيق ، وإرادة أحد معنى المشترك عند مانع استعمال المشترك في معنيه لاشك أنها لا تخرج عن موضوعه ، ولا يجعله مجازا بل هي مصححة لاستعماله .

وأما عند من يجوز استعماله في معنية فهم مختلفون ، إذا استعمل في معنيه هل هو مجاز أم لا فمن جملة مجازا فكذلك لأن الاستعمال الحقيق عنده هو استعماله في أحد المعنين ، ومن جعله حقيقة كالعام ، كما هي طريقة الشيخ الأمدى في النقل عن الشافعي رضي الله عنه ، فيصير البحث فيه كالبحث في العام المراد به الخصوصي ، وفيه نظر لانا نعلم أن المشترك وضعه الواضع لكل من المعنين وحده بخلاف العام ، وليسكن أدى مساق للبحث على طريقة الأمدى إلى ما قلناه ويؤنسك إلى اشتراط مقارنة الإرادة في هذا النوع لأول اللفظ ما ذكره الفقهاء في تكييفه .

الإحرام ، وفي كنايةات الطلاق وإذا حققت بهذا المعنى واضبطه ، وأما العام
المختص ، فهو العام إذا أريد به معناه مخرجا منه بعض أفراده فالإرادة فيه إرادة
الإخراج لإرادة الاستعمال فهي تشبه الاستثناء ، فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ
ولا يجوز تأخرها عن آخرها عن آخره ، بل يشترط إن لم توجد في أوله أن تكون
في أثنائه ويؤنسك في هذا ما قاله الفقهاء في مثبئة الطلاق ، فإنه يشترط اقتران التية
ببعض اللفظ قبل فراغه ، فاللتخصيص إخراج ، كما أن الاستثناء إخراج] ، ولهذا
تقول : التخصصات المتصلة أبعة ، الاستثناء والناية والشرط والصفة ، والمختص
في الحقيقة هو الإرادة المخرجة ، وهذه الأربعة والمختص المنفصل تستعملها دالة على
تلك الإرادة ، وتلك الإرادة ليست إرادة استعمال اللفظ في غير موضوعه ، فلذلك
لم يقطع بكونه مجازا بل حصل التردد ، ومنشأ التردد أن إرادة الإخراج بعين
الملول هل يصير اللفظ مرادا به الباقى به أو لا ، والحق لا وهو يشبه الخلاف
في الاستثناء وهذا يقوى أن العام المختص حقيقة لكن الأكثرون على أنه مجاز
ووجهه أنه يحمل موضوعا يستعمل في معناه بتمامه غير مخرج منه شيء ، فمن استعمله
مخرجا منه شيء كان مجازا لاستعماله على غير الوجه الذى وضعه الواضع عند
الإطلاق .

وهذا فيما يحتمل المجاز وهو ما كان ظاهرا كالعام .

أما ما كان نصاً كالعدم فإجاز فيه ، وليس إلا الإخراج المختص . ويظهر
أثر هذا فى أن التخصص المنفصل يأتى فى العام ولا يأتى فى العدد ، والاستثناء
فى العام كاشف عن الإرادة المختصة والاستثناء فى العدد هو المخرج بنفسه
لا بدلالته على إرادة متقدمة ، ولهذا لو أراد فقط فقط ولم يوجد لفظ الاستثناء
لم يصح فى العدد .

ويصح في العام ، ولو قال : أت جالت ثلاثا ، ونوى بقلبه إلا واحدة ، وبما تب
قبل نطقه بقوله إلا واحدة يقع الثلاث ، نعم يشترط نية الاستثناء قبل فراغ
اللفظ ، لأجل الربط ، فالنية فيه شرط لاعتبار الاستثناء بعده وليست مؤثرة ؛
والنية في التخصيص مؤثرة في الإخراج وحدها ويدل عليها تارة بمخصص منفصل
وتارة يتمصل ؛ والنية في العام المراد به الخصوص مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه
إلى غيره ؛ ومن هنا يعرف أن عد ابن الحاجب البديل في التخصصات ليست مجيد ؛
لأن الأول في قولنا : أكلت الرغيف ثلثه يتبعه العام المراد به الخصوص لا العام
الخصوص ؛ فانظر هذه المعاني وتفهمنها ؛ ثم تذكر ما قدمته في العام المراد به
الخصوص تعرف الفرق بينهما ، وحكما هذا ما ذكره واثني رحمه الله وهو في
غاية النفاة والذي تمصلت عليه أن العام أنواع .

أحدها : العام الذي أريد به العام حقيقة .

والثاني : العام الذي أريد به غالب الافراد ، وتزل الأكثر فيه منزلة الكل
فهو مراد به العموم أيضا .

والثالث : ما ينزل الأكثر فيه منزلة الكل ولكن الأكثرية فيه موجودة .

والرابع : ما المراد به القليل كقوله (الذين قال لهم الناس) وهذا أخذته
من كلام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة ، فانه قال باب ما نزل من الكتاب عاما
يراد به العام أي الأكثرية الغالبة ، فلا يناقضه قوله ويدخله الخصوص ، ومثاله
القرية الظالم أهلها ، وقد ذكره الشافعي في أثناء الباب فكأنه جعلهم كل أهل
القرية ، وقال الشافعي رضي الله عنه ، في أول الباب قال الله تعالى : جل ثناؤه
(خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل (١) وقال (خلق السموات

(١) سورة الأنعام آية (١١) .

وَالْأَرْضِ (١) وَقَالَ (وَمَا مِنْ ذَابِقَةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا) (٢) فَبَشِّرْهُم بِأَمْثَلِ الَّذِي كَانُوا يَكْفُرُونَ .
لا خاص فيه انتهى .

وهو كما صرح به الشافعي وإنما ذكره توطئة لما بعده وليس مما يوجب له الإلحاق
كبوته أريد به العموم ، فالمراد به العموم قسيان :

أحدهما : حقيقة لا خصوص فيه وهو خالق كل شيء .

والثاني : مجاز فيه خصوص وهو ما ذكره الشافعي بعد مثل القرية الظالم أهلها
ولم يلتفت الشافعي إلى ما يقوله الأصوليون ، من أن خالق كل شيء مخصوص بالعقل
وكانه ، لأن العقل لما دل على التراد به جعله هو المقصود به في كلام العرب لأنها إنما
تضع لما يعقل ، ثم قال الشافعي : وقال الله (والمستضعفين من الرجال والنساء) (٣)
الآية قال الشافعي ، وهكذا قول الله عز وجل (حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما
أهلها فأبوا أن يضيفوهما) (٤) في هذه الآية دلالة على أنه لم يستطع كل أهل قرية
فيها في معناها وفيها وفي القرية الظالم أهلها خصوص ، لأن كل أهل القرية لم يكن
ظالما قد كان فيهم المسلم ، ولكنهم كانوا فيها مكثورين ، فكانوا فيها أقل انتهى .

فهذا عام أريد به العام ودخله الخصوص ، وليس المعنى هنا من إرادة العام جميع
الأفراد بل الكثرة المنزلة منزلة الكل ، ويظهر أنه مجاز ، وليس من مجاز استعمال
لفظ الكل في البعض ، لأن ذلك لا يفترق الحال فيه بين بعض وبعض ، وهذا في

(١) سورة النحل آية (٣)

(٢) سورة هود آية (٦)

(٣) سورة النساء آية (٧٥)

(٤) سورة الكهف آية (٧٧)

بعض كثير غالب على الباقي فهو أقوى ، لأنه اجتمع فيه مجاز البهيم ، ومجاز المشابهة إذ الأكثر يشبه الكل في الكثرة وهو مع ذلك قد دخله التخصيص . فنحمل العام المخصوص مجازا بكون قد اجتمع فيه نوع آخر من المجاز أيضا ، وهذا غريب ينبغي أن يتفطن له ومن لم يحمل العام المخصوص مجازا يقتصر على المجاز من الجهة الأولى وهذا من نفاثين البحث ، وبه يظهر أن العام المراد به العموم قسمان :

أحدهما : الحقيق كقوله (وهو بكل شيء عليم) (خالق كل شيء) علي ما قاله الشافعي .

والثاني : المجازي كقوله : استطعم أهلها والنظام أهلها ، وهذا القسم لا يكون في الأمر والنهي وإنما يكون في الخبر لأن الأمر والنهي لا يتجاوز فيهما ، بل يقصد بيان حكم التكليف والعام المخصوص قسمان :

أحدهما : ما يراد به العموم كما تقدم وفيه مجاز كما بيناه .

والثاني : ما ليس كذلك كقوله (ولا يوره لكل واحد منهما السدس) (١) وتخصيصه بالقاتل والكافر .

فهذا عام مخصوص وقد أطلق الشافعي عليه بعد ذلك أنه عام يراد به المخصوص كما سنذكره ، وقد عرفت أن الجمهور على أنه مجاز وقد قرر والذي أنه حقيقة كما سبق وللشافعي لم يتعرض للفرق بين العام المخصوص والعام المراد به المخصوص وبما ذكرناه يكون العام المخصوص أنواعا :

(١) سورة النساء آية (١١)

إحداها : ما نزل الأكثر فيه منزلة الجميع فهو مراد به العموم .
والثاني : ما ليس كذلك ، ولكن الكثرة فيه موجودة وهو مراد به الخصوص
ومخصوص كقوله : (ولأبويه لسكك واحد منهما السدس) .

والثالث : لا المراد به القليل كقوله (الذين قال لهم الناس) . وهذا مراد
به الخصوص ومخصوص ، والفرق بينه وبين الثاني أن هذا قول فيه أنه مجاز
والثاني محتمل لأن يكون حقيقة وأن يكون مجازا وهو محل خلاف الأصوليين
السابق في أن العام المخصوص هل هو حقيقة أو مجاز .

وأعلم أن في كلام الشافعي ، في الرسالة أيضا ما يمكن أن يتمسك به منه على
على أن كل عام مخصوص مراد به الخصوص ، وذلك لأنه قال باب ما نزل عاما
دلت السنة على أنه يراد به الخاص ، قال الشافعي : قال الله جل ثناؤه (ولأبويه
لكل واحد منهما السدس إلى قوله فإن كان له أخوة فلأمه السدس) (١) وقال :
(ولكم تصف ما ترك أزواجكم إلى قوله ولهن الثمن بما تركتم) (٢) فأبان أن
الوالدين والأزواج مسمى في الحالات ، وكل عام المخرج فدل بسنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، أنه إنما أريد بعض الوالدين والأزواج دون بعض ، وذلك
أن يكون دين الوالدين والمولودين والزوجين واحدا ، ولا يكون الوارث منهما
قاتلا ولا مملوكا انتهى فيمكن التمسك بهذا على ما ذكرناه ، لأن السنة إنما دلت على
عدم توريث القاتل والكافر ، وهو تخصيص مقتضى ، لأن يكون هذا العام مخصصا
وقد قال الشافعي : أن السنة دلت أنه إنما أريد به الخصوص ، فدل على أن كل
عام مخصوص مراد به الخصوص ، إذا كان المراد غير منزل منزلة الكل الذي تقدم
إطلاق الشافعي عليه أنه أريد به العموم ، وبهذا يتبين أن البحث الذي قرره والذي

رحمة الله عليه في أن العام المخصوص حقيقة لأنه الذي قصد عمومه بخرجا منه بعض الأفراد كاستثناء ليس ذلك ، وإن كان البحث فيه محال فإنه نوع يصح إرادته .

وقد وقف الله والى أيده الله تعالى على ما أوردته من كلام الشافعي ، وقال
 إن لم يصح ذلك البحث الذي قررناه فالأمر كما قال الشافعي ، وإن صغ احتمال في
 التخصيص بالقاتل والكافر أن يكون عاما مخصوصا ، وأن يكون مراد به المخصوص
 ولا يمكن الوصول إلى العلم بحقيقته أو علمه إلا الله تعالى والمتكلم به وقد أطلنا
 الكلام في هذه المسألة ، وأنا من عاداتي في هذا الشرح الأطناب فيما لا يوجد في
 غيره ، ولا يتلقى إلا منه من بحث مخترع أو نقل غريب ، أو غير ذلك ،
 والاختصار في المشهور في الكتب إذ لا فائدة في التطويل فيما سبقنا من هم سادتنا
 وكبرأؤنا ، إلى جمعه وهل ذلك إلا مجرد جمع من كتب متفرقة لا يصدق اسم
 المصنف على فاعله .

قال : (الحامسة : المخصص بمعين حجة ومنها عيسى بن أبان وأبو ثور وفصل
 الكرخي) .

يشبه أن تكون هذه المسألة مفرعة على قول من يقول : تمام المخصوص مجاز
 فإن من قال : غير ذلك احتج به منا لاجمالة وحاصل هذه المسألة ، إن العام إن
 خص بمبهم ، كما لو قيل : وانتلوا المشركين إلا بعضهم فلا يحتج به على شيء من
 من الأفراد إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج ، وهذا قد ادعى جماعة
 فيه الاتفاق وهي دعوى غير مسموعة فقد صرح ابن برهان في الوجيز ، بأن محل
 الخلاف قيم إذا خص بمبهم ، فإن عبارته العام إذا دخله التخصيص لم يصر بجملا .

وقال عيسى بن أبان إذا كان التخصيص بدليل مجهول صار : لا أنتهى ،
 وهو صرح بخلاف الدعوى مع زيادة أن المختار عنده خلافها وهو قضية إيراد

المحصل والقاضي في مختصر التقريب ذكر الخلاف في العموم إذا خص هل يصير
بملا، ولم يقيد بمبهم ولا ممين . ونقل مذهب ابن أبان عن كثير من الفقهاء من
أصحاب الحنفية ومالك وأبي حنيفة وطائفة من المتكلمين منهم الجبائي وابنه انتهى
ووجه هذه الطريقة التي ذكرها ابن يرهان ، كما ذكرنا إذا نظرنا إلى فرد من الأفراد
شككتنا فيه ، هل هو من المخرج بالأصل عدنه ، فيبقى على الأصل ويعمل به إلى
أن لا يثبت فرد لكن الهندي رد هذا البحث بأن المسألة مفروضة في الاحتجاج
بالإمام المخصوص فيها عدا المخصوص وهذا البحث يقتضي صحة الاحتجاج في
المجيب المخصوص وغيره ولا قائل به اتهم . ويجه عندي أن يقال يحتاج به إلى
أن يبقى فرد واحد فلا يحتاج هذا إذا خص بمبهم ، أما إذا خص بممين
وهي مسألة الكتاب ، كما لو قيل : اقتلوا المشركين إلا المستأمن ، أو أهل الذمة
ففيه مذاهب .

أصحابها عند الإمام وأتباعه منهم بمصنف أنه حجة في الباطن مطلقا . وهو
قول معظم الفقهاء ، واختاره الامدى وابن الحاجب .

الثاني : أنه ليس بحجة وهو قول عيسى ابن أبان (١) وأبي ثور (٨) وهو مراد
كالمصنف بقوله ومنها أى منع حجته .

(١) هو : ابو موسى ، عيسى بن أبان بن صدقة ، من فقهاء الحنفية وعلمائهم
المبرزين ، تولى القضاء بقم والبصرة ، وله مؤلفات كثيرة منها : « إثبات القياس »
توفي بالبصرة سنة ٥٢٢١ .

(الفوائد البية ص ١٥١ ، الاعلام ٢/٧٤٩) .

هو : ابراهيم بن خالد الكلبي البندادى ، صاحب المذهب الفقهى المعروف ،
صاحب الإمام الشافعى ، توفي سنة ٥٢٤٠ .

(تذكرة الحفاظ ٢/٨٧ ، الاعلام ١/١٢١) .

الثالث : وبه قال الكرخي (١) والبلخي (٢) إن خص بمنصل كالشرط والاسناد والصفة فهو حجة ، وإن خص بمنفصل فلا ، وهذا التفصيل يفهم من المسألة السابقة ، فلذلك أهمل المصنف بقييته ، واقتصر على حكاية هذه الثلاثة ،

والرابع : أن التخصيص لن كان قد منع تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلقه بشرط لا ينبيء عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (١) لأن قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز ويكون المسروق لاشبهة فيه للسارق يمنع من تعلق الحكم ، وهو القطع بعموم اسم السارق ، وموجب لتعلقه بشرط لا ينبيء عنه ظاهر اللفظ ، وإن كان التخصيص لا يجمع من تعلق الحكم به جاز التعلق به ، كما في قوله تعالى (اقتلوا المشركين) ، لأن قيام الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين وهو قول أبي عبد الله البصري (٦) .

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) : هو أحمد بن سهل ، أبو زيد البلخي ، أحد الكبار الأفاضل الذين جمعوا بين علوم الشريعة والفلسفة والأدب والفنون ، من مؤلفاته : « صور الأقاليم الإسلامية » ، و « أقسام العلوم » ، و « شرائع الأديان » ، و « أدب السلطان والرعية » توفي ببلخ سنة ٣٢٢ هـ .

(معجم الأدباء ٢/ ٦٥ - ٨٦ ، لسان الميزان ١/ ١٨٢ ، الإعلام ٧/ ١٣١) .

(١) سورة المائدة آية (٣٨) .

(٢) هو : الحسين بن علي ، أبو عبد الله البصري ، أخذ عن أبي هاشم الجبائي ، برع في شتى العلوم من الفقه والأصول وعلم الكلام . توفي سنة ٣٦٨ هـ .
(فرق وطبقات المعتزلة ص ١١١ - ١١٢) .

(١٠٢ - الإيهام - ٢٤٤)

وإجابه من : أن العام المخصوص إن كان بحيث لو تركناه وظهره من غيره بيان التخصيص لكننا نتمثل ما أريد هنا ونضم إليه شيئاً آخر لم يرد هنا كقوله تعالى : اقتلوا المشركين فإننا لو خيلنا وظهره ، لكننا نقبل كل من صدق عليه الاسم من الحرى والنمى والمستأمن فكنا قد امتثلنا في ذلك ما أريد منا ، وما لم يرد جاز التمسك به ، وإن كان العام بحيث لو تركناه وظهره من غير بيان التخصيص ، لم يمكننا أن نتمثل ما أريد ، منا لم يجوز التمسك به وهو كقوله تعالى : أقيموا الصلاة ، لأنه لو لم يبين مراده لم يمكننا فعل ما أراه من الصلاة الشرعية أصلاً ، بخلاف آية السرقة فإننا لو خيلنا وظهرها لكننا قطعنا كل سارق ، وفي ذلك امثال ما أريد منا ، ولم يرد وهذا قول القاضي عبد الجبار .

والسادس : أنه يجوز التمسك به في أقل الجمع ولا يجوز فيما زاد عليه قال الهندي ، وهذا يشبه أو يكون قول من لا يجوز التخصيص إلى أقل من أقل الجمع قلت : وإذا تقرر أن الخلاف جار في العام المخصوص مطلقاً سواء كان مبهماً أو معينا جاء مذهب سابق وهو التفصيل بين المعين والمبهم كما أورده الإمام . قال : (لنا ان دلالة على فرد لا تتوقف دلالة على الآخر لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها زوالها) .

استدل على ما اختاره بان دلالة العام على فرد من أفرادها لا تتوقف على دلالة على الآخر لان دلالة مثلاً على الباقي لو توقفت دلالة على البعض المخرج فإن لم تتوقف دلالة على المخرج على الباقي كان ذلك تحكما ، اذ دلالة العام على كل أفرادها متساوية ، وان توقف عليه لزم الدور لتوقف كل منهما على الآخر والدور مستحيل فدلالته على كل فرد لا تتوقف على دلالة على غيره من الافراد ، واذا لا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر ، فلا يكون حجة ، وهذا الدليل ضعيف من وجهين .

أحدهما : أن هذا دور معة لا يسبق فلا استعالة فيه ويظهر هذا بمعرفة دور السبق والمية فتقول توقف كل واحد من الشئتين على الآخر إن كان توقف قبله ، وبعده فهو الدور السابق الذي يستحيل وقوعه ، ومثاله إذا قال : زيد لا يخرج من الدار حتى يخرج عمرو قبلي وقال : عمرو لا يخرج منها حتى يخرج زيد قبلي ، وإن لم يكن سبقا كان إذا قال : كل منهما لا يدخل حتى يدخل الآخر فلا استعالة فيه لجواز دخولهما معا . وهذا هو المعنى وهو الموجود في دلالة العام

والثاني : أن دلالة العام على كل فرد مشروطة باستعماله في الموضوع ، وهو الاستغراق ، فإذا لم يستعمل فيه جاز في كل واحد أن يكون صحة في شيء منه والاولى التمسك بما درج عليه السالفون من الصحابة والتابعين ، فانهم استدلوا بأكثر العمومات المخصوصة من غير تكبير ، بل لو صح ما ذكروه لا نسد باب التمسك باللفظ العام اذا ما من عام في حكم شرعي الا وهو مخصوص ، وعلى ما قالوه يمتنع الاستدلال به .

قال (السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر مخصص وابن سريج أوجب طلبه أولا) هل يجوز أن يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص فيه منهيان .
أحدهما : الجواز وهو قول الصيرفي وإليه مال الامام .
والثاني : المنع وهو قول أبي العباس بن سريج .

واعلم أن اثبات الخلاف في هذه المسألة على هذا الوجه هو إيراد الامام وجمهور اتباعه ، وادعى جمع من المتأخرين ان ذلك غير معروف بل باطل محتجج بأن الذي قاله النزالي فن بعده كالأمدى وغيره ، أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا ثم اختلفوا فن قائل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص ، ومن قائل لا يعني الظن ، ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم

تسكن النفس إليه ومن قائل لا بد من التظن وعليه القاضي قال : ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتغال كلام الأئمة قالوا وليس بخلاف الصيرفي إلا في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به ، وأذا ظهر مخصص تغير الاعتقاد هكذا نقله عنه إمام الحرمين ثم الأمدى وغيره ، واشتهرت هذه المقالة حتى تولت الألسن بأن هذا كان من غلطات الإمام ، وأنا أقول قد سبق الإمام بهذا النقل الثقة أثبت الشيخ أبو إسحاق الشيرازي ، فقال في شرح اللمع ما نصه أوردت هذه الالفاظ للموضوعة للعموم هل يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها العمل بموجبها انتهى ، وكذلك الاستاذ أبو إسحاق في أصوله الذي انتخبه والده أيده الله ولفظه قيل : يلزم وقيل لا يلزم وعرض على الأصول الممهدة لجواز أن يكون فيها ما يخصه وأقاد الأستاذ في هذه المسألة فائدة جلية، وهي أن الخلاف ليس إلا فيما إذا ورد الخطاب العام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أما إذا ورد في عهده وجيت المبادرة الى الفعل على عمومه لأن أصول الشريعة لم تكن متقررة ، قد بان لك بهذين التقنين ان ما نقله الامام غير مستنكر وهو أولى وأرجح من القول بإيجاب اعتقاد العموم على جزم ، حين ظهور المخصص بتغير الاعتقاد ، فان مذهبه في غاية السقوط لأوجه له ولا حاصل تحته ، وقد إمام الحرمين أنه عنده غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال : وإنما هو قول صدر عن عبادة واستمرار في عناد انتهى ، وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فإنه ذو وجه ظاهر وجيه .

قال : (لنا لووجب لوجب طلب الجواز للتحرز عن الخطأ واللازم متف قال عارض دلالة احتمال المخصص قلنا : الأصل يدفه) .

هذا دليل على ما اختاره من وجوب العمل بالعام ابتداء ، وتقريره لووجب طلب الجواز ، والبحث عنه قيل التمسك بالعام لوجب طلب الجواز عند استعمال

اللفظ في حقيقته ولللازم متف فاللزوم مثله ، أما وجه الملازمة فلأن الطلب في الصورة الأولى ، إنما هو الاحتراز على المفسدة ، واحتمال ضرر الخطأ ، وهذا المعنى موجود في الحقيقة ، وأما انتفاء اللازم فظاهر إذ لم يزل العلماء خلفاً عن سلف على عمر الدهور ، وتماقب الأزمنة يحملون اللفظ على حقيقته من غير بحث عن المجاز ، ومنهم من ادعى الاجماع على أنه لا يجب طلب المجاز ولكن فيه نظر ، فقد نقل الثقات ابن سريج إلى وجوبه ، وصرح القرافي بأن المسألين على السواء على تقدير صحة الاجماع ، فالفرق واضح وذلك لأن احتمال وجود التخصص أقوى ، إذ ما من عام إلا وقد تطرق إليه التخصيص كما قال إمام الحرمين ، قال والذى رحمه الله ويوضح هذا التفريق ، أن في العام دلالتين .

إحدهما : على أصل المعنى هي نص وإلاخرى على استغراق الأفراد وهي ظاهرة واحتمال المجاز حاصل في الأولى ، وفي كل حقيقة يدل اللفظ فيها على معنى والدلالة الإفرادية عليه قطعية ، فلذلك لم يطلب المجاز ، واحتمال التخصيص إنما هو في الثانية قال : ومن تأمل هذا الكلام ، على أن إيراد الحقيقة على العام ساقط ، لأن في العام حقيقة ومجازا شارك فيهما وفيه تخصيص ينفرد به لا يوجد مثله في الحقيقة ، قال : وهذا نفيس جدا .

قلت : وتظيره على العكس ، قلنا : لا رجل بالفتح نص في الاستغراق ، وإن كان محتتمل المجاز لإرادته لا غلام رجل ، لا رجل بالرفع ظاهر في الاستغراق لا نص فهذا نظير العام والأول : نظير الحقيقة ، وإنما قلنا : على العكس لأن قضية الاستغراق في الأول : لا في الثاني : فلا رجل بالفتح عمومه نص مقطوع به وحقيقته ظاهرة عكس العام ، ولا رجل بالرفع عمومه ظاهر وحقيقته محتمة للمجاز كثيرا من الحقايق ، قوله قال عارض أى احتج ابن سريج على مذهبه بأن العام ؛ وإن دل على ثبوت الحكم في جميع الأفراد ، فاحتمال التخصص يعارضه لأن

العام قبل طلب المخصص يحتمل التخصيص ، ويحتمل عدمه احتمالاً على السواء ، وأجاب بأن الأصل عدم المخصص والاحتمال بمجرد لا يصلح معارضا لهذا الأصل فيكون مرجوحا .

(قائده) إذا اقتضى اللفظ العام عملاً مؤقتاً وضاق الوقت عن طلب المخصوص ، فهل يعمل بالعموم أو يتوقف فيه ، اختلف أصحابنا في ذلك ، كما حكاه ابن الصباغ في كتابه عده العالم في آخر مسألة اسماع الله المكلف اللفظ العام دون تخصيصه ، والغلط نظائر كثيرة في المذهب ، منها هل للمجتهد التقليد عند ضيق الوقت ، يعمل به أم لا ، فيه وجهان :

الاول : منها وهو الجواز قول ابن سريج قال : ولا يجوز له أن يفتي ، قال الرافعي . وقياسه أن لا يجوز البناء وأبلى ، ومنهم من طرد قول ابن سريج في البناء ، قال الرافعي : ومن قال به فقياسه طرده في التيمم ، ومنها لا يجوز للقادر على الاجتهاد في القبلة أن يتكلم غيره ، فان ضاق عليه الوقت ، وظن أن وقت الصلاة ينتهي قبل اجتهاده فهل يقلد ويصلي في الوقت أو ينأى في نظره إلى تمام الاجتهاد فيه وجهان ، ومنها : واستيقظ قبيل الوقت ، وكان بحيث لو اشتغل بالوضوء لخرج الوقت فهل يباح له التيمم أو يرضأ أو يصلي خارج الوقت فيه وجهان .

الفصل الثالث

في المخصص

قال : (الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل ، فالتصل أربعة
الأول الإستثناء وهو الإخراج بالأغیر الصنة ونحوها ، والمنقطع مجاز) .
المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم كما سبق ، ويطلق على الدال على الإرادة ،
بمجازاً وهو المراد هنا ، ثم هو إما متصل أو منفصل ، لأنه إما أن يستقل بنفسه ،
فالمفصل أولاً بل تعلق معناه باللفظ الذي قبله ، فالتصل وقسمه تبعاً للأكثر إلى
أربعة الإستثناء وللشروط والصفة والنهاية ، وزاد ابن الحاجب خامساً وهو بدل
البعض من الكل مثل قولك : أكرم للناس عالمهم ، ومنه قوله تعالى : (ثم عموا
وصحوا كثير منهم) .

الأول : الاستثناء وعرفه بما ذكر فقوله : إخراج جنس يندرج تحته كل
المخصصات وقوله بإخراج به ما عدا الاستثناء قوله : ونحوها يعني مثل خلا
وعدا وحاشا وسوى ، ثم أنه شرط في إلا أن تكون غير صفة يعني بمعنى غير كما
في قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (١) أي غير الله فاتها ليست
للاستثناء ومثله جاء في رجال إلا زيد ، فانه ليس باستثناء أيضاً ، إذ لا يمكن أن
يكون متصلاً ، لأن شرط المتصل أن يكون لولا الاستثناء لوجب دخوله وليس
كذلك ها هنا لأن بتقدير علم الاستثناء لا يجب دخول زيد في رجال لأنه لا يعم
كما سبق ، ولا أن يكون منفصلاً لأن شرط المنفصل أن لا يكون المستثنى داخلاً

(١) سورة الأنبياء آية (٢٢) .

وهنا يجوز أن يكون داخلا ، وقد أورد على هذا التعريف أنه غير جامع لخروج الاستثناء المنقطع عنه ، وذلك لأن المستثنى في الاستثناء المنقطع مثل قام القوم إلا حاراً غير داخل في المستثنى منه ، ومنه قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس) (١) قال للقاضي في مختصر التقريب : (والأصح أنه ليس من الملائكة ، وكذلك قوله تعالى ، وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) (٢) (وما لم به من علم إلا أتباع الظن) (٣) واجيب بأن اطلاق الاستثناء على المنقطع مجاز . والحد للاستثناء الحقيقي وإلى الاعتراض وجوابه أشار بقوله : والمنقطع مجاز على أن منهم من يقول المنقطع حقيقة ، ووارد على التعريف أيضا أن لفظة إلا أخذت في لفظه ، وهي من أدوات الاستثناء فيكون تعريفاً للشيء بنفسه ، وبأن أن في التعريف بالواو في قوله : ونحوها وهو غير سديد والصواب الآتيان بأو .

قال : (وفيه مسائل الأولى : شرطه الاتصال عادة بإجماع الأدباء وعن ابن عباس خلافة قياساً على التخصيص بغيره والجواب النقص بالصفة والغاية) .
يشترط في الاستثناء شيئان :

أحدهما : أن يكون متصلاً بالمستثنى منه عادة ، واحتراز بقوله : عادة عما إذا طال الكلام ، فإن ذلك لا يمنع صحة الاستثناء كما قاله الامام ، وكذلك قطع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع الاتصال ، والدليل على ما قلناه من اشتراط الاتصال ، إجماع أهل اللغة ، وهم الأدباء على ذلك ، وهذا الدليل ليس بجيد فإن ابن عباس من أخير الناس بلغة العرب فلا يتجه هذا أن صح المنقول عنه ، ويمكن على بعد أن يجعل قوله بإجماع الأدباء متعلقاً بقوله : عادة ، أي لا يضرب

(١) سورة الحجر (٣٠ — ٣١)

(٢) سورة النساء آية (٩٢)

(٣) قال الامام الغزالي : « والوجه تكذيب الناقل ، فلا يظن به ذلك ، =

ما لا يمنع الاتصال في المادة كالسعال والتنفس باجماعهم ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه يجوز الاستثناء المنفصل ولم يصح عنه ، ثم اختلف النقلة عنه فنقل عنه أنه يجوز الاستثناء إلى شهر ونقل الشيخ أبو إسحاق عنه الجواز إلى سنة ، ونقل الجواز ابدا فهذه ثلاث روايات فلما لم يصح النقل عنه عبر المصنف بقوله . ونقل ولما لم يعرف أقيده أم أطلقه ، وعلى تقدير التقييد بماذا هو عبر المصنف بقوله : خلافة وقال القاضي في مختصر التقريب فن بعده لعل مراده إن صح النقل ، ما إذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ، ثم أظهر نيته بعده فانه يدين^(١) واحتج للنقول عن ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء بجامع أن كلا منهما مخصص ، وأجيب بالنقض بالصفة والغاية ، وكذا الشرط ، فان هذا يقتضي جواز انفصالها وهو باطل إتفاقا وقد نقل تلميذ أبو إسحاق عن الحسن وعطاء ، ، أنهما جوزا

(١) قال الإمام الغزالي : « والوجه تكذيب الناقل فلا يظن به ذلك ، أو يقال : أراد به إذا أضمره في وقت الإثبات وأبداه بعد ذلك ، فقد تقول : إنه يدين ، ومذهبه أن ما يدين الرجل فيه يقبل منه ، إبدأؤه أبدا . وقيل : إنه أراد به استثناءات القرآن . »

(انظر : المتحول ص ١٥٧ ، والمستصقى (٢ / ٢٧) .

وفي حصول المأمول ص ٩٩ : « ومن قال بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم أنها ثابتة في مستدرك الحاكم ، وقال صحيح على شرط الشيخين بلفظ : « إذا حاف الرجل على يمينه فله أن يسئتي إلى سنة ، ومثله عند أبي موسى المدني ، وسعيد بن منصور وغيرهما من طرق ، انتهى . »

وأقول أن الذي نستطيع أن نستخلصه من هذه الروايات أن هذا الرأي منقول عن ابن عباس — رضي الله عنهما — ولكن الجمهور من العلماء يخالفونه في ذلك والله أعلم . اه محققة .

الاستثناء مادام في المجلس ، وقال : قوم بصحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله دون غيره ،

فوائد : إحداها ذكر ابن التجار في تاريخ بغداد في أثناء حرف الثين المعجمة أن أبا إسحاق المروزي أراد الخروج مرة من بغداد ، فاجتاز في بعض الطرق وإذا برجل على رأسه سلة فيها بقل وهو بمصل على ثيابه وهو يقول لآخر معه ، مذهب ابن عباس في الاستثناء غير صحيح ، إذ لو كان صحيحا لما قال الله تعالى لأيوب عليه السلام (وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تمنحث) (١) بل كان يقول له استثن ولا حاجة إلى هذا التحيل في البر ، قال : فقال الشيخ أبو إسحاق بلدة فيها رجل يحمل البقل ، وهو يرد على ابن عباس لا تستحق أن يخرج منها .

الثانية : قال القرافي في المنقول ، عن ابن عباس إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة ، كمن حلف ، وقال إن شاء الله وليس هو في الإخراج بالأول وأخواتها ، قال : ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى : (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت) (٢) قالوا المعنى إذا نسيت قول : إن شاء الله ، فقل بعد ذلك ، ولم يخص وقتاً .

الثالثة : قوله (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ،) أتقدير ، ولا تقولن لشيء قولا جازما إلا أن تعلم مشيئة الله تعالى ، وهي لا تعلم فلاقل هذا القول الجازم ، فالنهي حالة عدم العلم ، إنما هو جزم للقول بأن فاعل ذلك غدا ، ولا يلزم منه أن لا يقول ذلك غير جازم به بل يعلقه على مشيئة الله فافهم فن قال : أفضل غدا إن شاء الله غير آت بالمنهي عنه فافهم هذا فهو حسن .

(١) سورة ص آية (٤٤) .

(٢) سورة الكهف آية (٢٤) .

(فإن قلت) من قال : إنى فاعل مع قوله إن شاء الله هو قائل انى فاعل فيكون آتياً بالمنهى عنه ، وإن أتى بلفظ ان شاء الله قلت : لانسلم أن من قال ذلك مع قول ان شاء الله يكون آتياً بالمنهى عنه ، وذلك لأن الكلام المركب من أجزاء لا يصدق أنه ذلك الكلام الا بجمع أجزائه ، وكذلك من أقر لرجل بخمسة وعشرين لا يصدق أنه أقر بخمسة لأن الضمير العائد على الخمسة غير العائد على الخمسة والعشرين .

قال : (وعدم الاستغراق) الشرط الثانى : عدم الاستغراق ، فإن المستغرق مثل عشرة الا عشرة باطل اتفاقاً كما نقله الائمة ، لكن قال القرائى نقل ابن طلحة فى مختصره المعروف بالمدخل ، فيما إذا قال لامرأة أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً قولين .

احدهما : أنه استثناء وينفقه وهذا غريب قال (وشرط الحناية أن لا يريد على النصف . والقاضى أن ينقص منه لنا لو قيل له على عشرة إلا تسعة لزم واحد لإجماعا ، وعلى القاضى استثناء الصاوين من المخلصين وبالعكس قال : الأقل ينسب فيستدرك ونوقض بما ذكرناه) .

ذهب الاكثرون إلى صحة استثناء الأكثر حتى لو قال له على عشرة إلا تسعة لم يلزمه سوى درهم واحد ، وقالت الحناية : يشترط أن لا يريد على النصف ؛ وقال القاضى يشترط أن ينقص عنه هذا هو المنقول فى الكتاب ، ونقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازى والآمدى عن الحناية امتناع المساوى أيضاً كالمنقول عن القاضى ، ولم يختلف الثقلة فيما أسندهوا الى القاضى من امتناع المساوى والنسب فى مختصر التعريب كنا على تجويز الاستثناء الأكثر دهرأ والنسب عندنا آنفاً منع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الأقلية ، وقال قوم إن كان العدد صريحاً لم يجوز الاستثناء الاكثر مثل عشرة إلا تسعة . والاجاز. مثل خذ هذه الدراهم إلا ماقى

الكيس الغلاني أكثر من الباقي ، ويقال آخرون بمنح استثناء أكثر الجملة ، منها إذا كان المستثنى جملة نحو جاء أخوتك العشرة إلا سبعة ويميز استثناءهم تفصيلا وتعديداً ، نحو الإزيدا منهم ، وبكرا ونحوها إلى أن يأتي للسبعة ، حكام الابتداء أبو محمد الحسن بن عيسى العارص المعتزلي في كتابة التكت في أصول الفقه عن بعض شيوخ النحو من أهل عصره .

وأعلم أن الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته والنحاه فيه مذاهب .

احدهما : أنه لا يجوز وصحة ابن عصفور .

الثاني : وهو المشهور الجواز .

الثالث : إن كان المستثنى عقداً من العقود لم يجوز نحو عشرين إلا عشرة ، وإن لم يكن عقداً جاز نحو مائة الا ثلاث واستدل المصنف على المختار بوجهين .

احدهما : وهو احتجاج على الفريقين أعنى من اشترط أن لا يزيد عن النصف ، ومن اشترط أن ينقص عنه أن الفقهاء أجمعوا على أن من قال لفلان على عشرة الاتعة يلزمه واحد فقط ، ولولا صحة هذا الاستثناء لما كان كذلك ، ونقل الإجماع مردود فقد حكاه أحمد بن حنبل وبعض المالكية .

والثاني : وهو مختص بمن اشترط الأقل على أن للقاضي أورده في مختصر التقريب ، ولم يذكر اشترط الأقلية ، وإنما أورده من جهة الرادين على من اشترط أن لا يكون أكثر ، وقال : هذا أمثل ما يستدلون به مع أن للقول فيه مجالاً ، ولم يذكر عنه جوابها والشيخ أبو اسحاق قال : انه دليل قاطع لاجواب الخصم عنه ، وتقريره أن الله تعالى استثنى الغاوين من المخلصين في قوله تعالى (ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين (١)) وبالعكس أي استثنى جل وعز

(١) سورة الحجر آية (٤٢)

المخلصين من الغاوين في قوله حكايته عن إبليس (لا تخونهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) (١) فلو كان المستثنى أقل من المستثنى منه لزم أن يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين أقل من الآخر ، وهو محال ، وانخرج القائل باشتراط الأقل ، وهو القاضي هل ما ذكر في الكتاب ، بأن الإستثناء خلاف الأصل لكونه بمنزلة الإنكار بعد الإقرار ، وعالفاً بهذا أصل في الأقل لكونه قليل المخطور بالنال ، فربما نسيه المقر فيستدركه في الإستثناء وهذا بخلاف الأكثر فلذلك يجوز ما في الأقل دين الانتكاث وأجاب بأنه منقوض بما ذكرناه وبهذا احتمال وجيه

أحدهما : أنه منقوض بما ذكرناه من الإجماع فيما إذا قال له : على عشرة إلا تسعة ، وقد ذكرنا أنه غير ثابت .

والثاني : أنه منقوض بما ذكرناه من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس ، فإن التسيان محال في جانب الباري ، وهذا الدليل أجيب عنه بأن لا نسلم إلا أن في قوله إلا من أتبعك من الغاوين للاستثناء ، لسببنا . إنما يمتنع من استثناء إلا أكثر إذا كان عند المستثنى والمستثنى منه مضمناً به مثل عشرة إلا تسعة ، أما إذا لم يكن مضمناً به مثل خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزئوف ، فإنه يصح ، وإن كانت الزئوف أكثر سنلتنا ، ولسببنا نقول المستثنى إلا في الاثنين أقل ، أما قوله : إلا عبادك منهم المخلصين فيشمل كل العباد المخلصين من بني آدم لقوله منهم إشارة لبني آدم أقل ، وأما قوله إلا من أتبعك من الغاوين ، فالمستثنى أقل أيضاً لأن قوله عبادي يشمل الملائكة لكونه إسم جنس أضيف ، ومعلوم أن كل الغاوين أقل من الملائكة وحدهم فكيف إذن أضيف إليهم صالحه بني آدم فيجوز أن إستثناء الغاوين من كل عباده وهم أقل من مخلصين بدخول الملائكة في المخلصين ، وبطوهم أنهم أكثر من غيرهم ، قال : عليه السلام « أظت السماء وحق لها أن تظ ما فيها

معرضة شبه إلا وفيه ملك يسبح الله، ولقائل أن يقول الجواب عن الأول إن يجعل إلا بمعنى، لكن فيه خروج من حقيقته بلا دليل، وعن الثاني إن المعنى فيما إذا كان عدم المستثنى والمستثنى منه مصرحاً به وفيما إذا لم يكن، وعن الثالث بأنه تعالى قال: في سورة الحجر حكاية عن إبليس (قال: رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولا أغويهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) (١) فاستثناء الأول لأنه استثنى المخلصين من بني آدم وهم أقل ثم قال: (قال هذا صراط على مستقيم أن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من إتبعك من العاوين) (٢) والمراد بعباده هنا اليهودون الذين تقدم ذكرهم وفيهم وقع الكلام وهم المخلصون من بني آدم، وليس المراد العموم حتى تدخل الملائكة لأن المهدى على العموم، والآية وقعت في الحجر مبينة ولقصة واحدة والله أعلم.

ومنهم من استدلل مع التمسك بقوله (إلا من إتبعك من العاوين) بقوله (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) (٣) ولم يتعرض للآية الأخرى وفيه نظر فإن قوله وما أكثر الناس إنما يدل على الأكثرين من الذين بعث إليهم النبي صلى الله عليه وسلم، والآلاف واللام في الناس المهدى ولا يلزم من كون العاوين أكثر في هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة إلى كل الطوائف من لبن آدم عليه السلام إلى يوم القيامة والله أعلم.

قال: (الثانية الإستثناء من الإثبات نفي وبالعكس خلافاً لأن حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم يكف لا إله إلا الله احتج بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور قلنا للمبالغة).

(١) سورة الحجر (٣٩ - ٤٠).

(٢) سورة الحجر (٤١ - ٤٢).

(٣) سورة يوسف (١٠٣).

الاستثناء من الإثبات نحو «قام القوم إلا زيدا» نقي القيام عن زيد بالاتفاق
وزعم بعضهم أن الخلاف جار فيه أيضاً .

قال الهندي : وهو الحق وبه صرح بعضهم ، وأما الاستثناء من النقي هل هو
إثبات ، فقال أصحابنا نعم ، وخالفت الحنفية فقالت ، لا يدل إلا على الحكم المستثنى
منه مسكوت عنه واحتج أصحابنا بأنه لو لم يكن إثباتاً لم يكف قول القائل لا إله
إلا الله في توحيدته لأن اللفظ حينئذ ليس إلا نقي الإلهية عما عدا الله وهو ساكت
عن إثباتها لله فيغيب أحد شرطى التوحيد فلا يكتفى بذلك ، ولا قائل بهذا كيف
والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ،
واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام « لا صلاة إلا بطهور » ، فإن تقديره لا صحة
للصلاة إلا بطهور ، فلو كان الاستثناء من النقي إثباتاً لكان حيث وجد الطهور
وجدت صحة الصلاة وليس كذلك لجواز فواتها لفقدان شرط آخر وأجاب المصنف
بأن الحصر قد يثرب به للبالغة لا للنقي عن الغير ، مثل « الحج عرفه » (١) والطهارة
لما كانت أعظم الشروط صيرت كأن لا شرط إلا هي ، وأحسن من هذا الجواب
ما ذكره صاحب التحصيل من أن قولنا : الاستثناء من النقي إثبات يصدق بإثبات
صورة في كل استثناء ، لأن دعوى الإثبات لا عموم ما فيها بل هي مطلقة فيقتضى
صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم ، وإن شئت قلت :
لا صلاة نقي كلي وقوله « إلا بطهور » (٢) إثبات جزئي لأن تقيض السكلي جزئي ،
ونحن نقول به إذ قد يوجد الطهور ومعه بقية الشروط والصلاة

-
- (١) رواه أحمد في مسنده ، وأبو داود والترمذي والنسائي ، وابن ماجه ، كما
رواه الحاكم في مستدرکه الكبير (الفتح الكبير ٧٨٢)
(٢) رواه البخاري ، كتاب الوضوء ، باب : لا تقبل صلاة بغير طهور ، ولفظه :
« لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ » كما رواه الترمذي وابن ماجه في كتاب
الطهارة ، باب : « لا يقبل الله صلاة بغير طهور » .

واظلم أن هذا الحديث لا يعرف بهذا اللفظ والأولى : أن يضير بحديث
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب .

قلت : وقد وقع في بعض المجالس الاستدلال على صحة مذهب أبي حنيفة بقوله
تعالى : (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) (١) وجه الحجة أنه لو كان الاستثناء من
النفي إثباتاً لكان المرء مكلفاً بكل ما تسعه نفسه لأن الوسع مستثنى في قوله لا يكلف
الله نفساً ، وقد أضيف بقوله : وسعها فيقتضى العموم بناء على أن المفرد المضاف
يتم ، والتقدير لا يكلف الله نفساً شيئاً إلا بكل ما تسعه فتكون كل ما تسعه
مكلفة به ، وليس كذلك ، وكان البحث بين يدي والى أيده الله فاستحسن ذلك (٢)
(فرج) لو قال : لا أجامعك سنة إلا مرة فضت سنة ، ولم يظاً فهل يلزمه كفارة
لاقتضاء اللفظ الوطء أم لا لأن المقصود منع الزيادة وجهان ، يتجه تخريجهما

(١) سورة البقرة آية (٢٨٦)

(٢) ونقل عن الإمام أبي حنيفة أنه يخالف في المسألتين : أى يقول : إن
الاستثناء من الإثبات ليس بنفي ، ومن النفي ليس بإثبات ، لكن الصحيح هو الأول
الذى حكاه الشارح ، قال الامام الرازى : « اتفق العلماء : وأبو حنيفة وغيره على
أن « إلا » للإخراج ، وأن المستثنى مخرج ، وأن كل شيء خرج من تقيض دخل
في التقيض الآخر ، فهذه ثلاثة أمور متفق عليها ، وبقي أمر رابع مختلف فيه ،
أنا إذا قلنا « قام القوم » فهناك أمران : القيام ، والحكم ، فاختلّفوا هل المستثنى
مخرج من القيام ، أو من الحكم به ؟ فنحن نقول : من القيام ، ويدخل في تقيضه وهو
عدم القيام ، والمنفية يقولون : هو مخرج من الحكم ، ويدخل في تقيضه وهو عدم
الحكم ، فيكون غير محكوم عليه ، فأمكن أن يكون قائماً ، وألا يكون ، (حاشية
البناني على جمع الجوامع ١٤١٢)

على هذا الأصل قال النووي أصحهما ألا كفارة .

قال : (الثالثة المتعددة إن تعاطفت أو استغرق الأخير الأول عادت إلى المتقدم عليها ، وألا يعود الثاني إلى الأول لأنه أقرب)

الإستثناء من الإستثناء جائز وحكى عن بعضهم خلافه وهو ضعيف قال الله تعالى : (إلا آل لوط إننا لمنجرهم أجمعين (١) إلا أمرته) وإذا ثبت جواز الاستثناء من الإستثناء فنقول : إلا الاستثناءات المتعددة ، إما أن يكون بعضها معطوفاً على بعض أو لا إن كان الأول المستثنى منه نحو له على عشرة إلا أربعة ، وإلا ثلاثة وإلا اثنين فإن الكل يرجع إلى الأولى فلا يلزم المقر إلا واحداً ، وإن كان الثاني مستغرقاً للأول أو لا فإن كان مستغرقاً قال الامام أو مساوياً له عاد للكل إلى المتقدم أيضاً مثل على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة فلا يلزم غير واحد ، وإلى هذين القسمين أشار بقوله عادت إلى المتقدم عليها ، وإن لم يكن مستغرقاً عاد الاستثناء الثاني إلى الأول مثل عشرة إلا ثمانية إلا سبعة حتى يلزم تسعة ، وإلى هذا أشار بقوله : وألا يعود الثاني : إلى الأول ، أى دون المستثنى منه ، وعلله بأن الأول لقربه إليه من المستثنى منه ، والقرب يدل على الرجحان عند البصريين ، فإنهم في تنازع العاملين في العمل إختاروا الأقرب ، ولذلك أن تقول الاقربى لا تدل على اللزوم ، وإنما تدل على الرجحان ، كما في تنازع العاملين ، فانه لا نزاع بين البصريين والكوفيين في جواز أعمال كل منهما ، وإنما الخلاف في الاولوية فينبغي أن يقرر بوجه آخر فيقال : إما أن يعود إلى الثاني أو إلى الاول منتف للزوم الترجيح من غير مرجح في اللزوم لانهما فيه سواء فيعود الى الاولوية ، ونقول : لا يعود الى الاول لانه مرجوح (فرع) لو كان الاستثناء الاول مستغرقاً للمستثنى منه دون الثاني .

(١) سورة النور (٤ - ٥)

(١١ م - الإيهام - ٢٣)

الثاني : كقوله . عشرة الا عشرة الا أربعة فيه أوجه للأصحاب .

احدها : يلزمه عشرة ويبطل الأول لاستغراقه

والثاني : لأنه باطل

والثاني . يلزمه أربعة ويصح الاستثناء أن لان الكلام إنما يتم بآخره قال

ابن الصباغ وهو أقيس

والثالث : يلزم ستة لأن الأول باطل والثاني يرجع الى أول الانلام .

قال : (الرابعة قال الشافعي رضى الله عنه المتعقب للجمل كقوله : تعالى (إلا

الذين تابوا) يعود اليها وخمس أبو حنيفة بالآخيرة ، وتوقف القاضي ، والمرتبني ،

وقيل ان كان بينهما «لمتق فلاجميع مثل أكرم المتقهاء والرهاد ، وأنفق عليهم الا

المبتدعة فالآخيرة)

منه المسئلة في حكم الاستثناء الواقع عقيب جمل عطف بعضها على بعض مثل

قوله تعالى : (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين

جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا) (١) فان

هذا استثناء وقع بعد ثلاث جمل الأولى أمرهم بجلدهم ، والثانية ناهية عن قبول

شهادتهم والثالثة منخبة بفسقهم وقد اختلف العلماء فيها على مذاهب .

الأول : وهو مذهبتنا أنه يعود الى الجميع لكن بشروط

احدها : أن تكون الجمل معطوفة .

والثاني : أن يكون العطف بالواو الجامعة ، فأما ان كان بضم اختص بالآخيرة

ذكره الآمدي ، قال الاصفهاني ولم أر من تقدمه به

قلت وقد تقدمه إمام الحرمين كما نص عليه في النهاية وفي مختصر له في أصول
الفقه ونقل الرافعي في كتاب الوقف عنه .

والثالث : نقله الرافعي عن رأي امام الحرمين أيضاً أن لا يتخلل بين المجلتين
كلام طويل ، فإن تخلل اختص بالآخرة قال الرافعي كما لو قال وقفت على أولادى
على أن من مات منهم وأعتب فنصيبه بين أولاده للذكر مثل حظ الانثيين ، وان
لم يعقب فنصيبه للذين في درجته فإذا انقرضوا فهو مصروف إلى اخوتي إلا أن يفسق
واحد منهم فيختص الاستثناء بالآخرة

المذهب الثاني : واليه ذهب أبو حنيفة أنه يعود إلى الآخرة خاصة حتى لا يقبل
شهادة القاذف ، وإن تاب وصار من الأبرار ، والثالث التوقف ، واليه ذهب القاضي
والنزالي منا ، والمرضى (١) من الشيعة إلا أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله
لغة ، وقال الإمام أنه الذي تختاره في المناظرة والمرضى توقف لكونه عنده مشتركاً
بين عوده إلى الكل وعوده إلى الآخرة فقط

وأعلم أن القول بالاشتراك إنما يكون من باب الاشتراك في المركبات لا في
المفردات ويكون مبنيًا على وضع المركبات ولا يمكن أن يقال العود من المفردات

(١) هو الشريف المرتضى ، أبو القاسم علي بن الحسين الطاهر بن موسى ، من
أحفاد سيدنا الحسين بن علي رضي الله عنهما ، وأحد الأئمة في علم الكلام والادب
والشعر .

توفي سنة ٤٣٦ هـ ببغداد .

(الاعلام للزركلي ٦٦٧١٢)

ذكره القرافي ولما ، تغاير توقف القاضى والمرضى حصانا من الموقف على مذهبين . فنقول والمذهب الخامس واليه ذهب أبو الحسين وقال الإمام انه داخل في التحقيق ، وانه حق انه ان كان بين الجمل تعلق عاد الإستثناء اليها والتعلق ان يكون حكم الأولى او اسمها مضمرا في الثانية في الحكم نحو أكرم الفقهاء وازهاد الا مبتدعة تقديره واكرم الزهاد ، وفي الإسم نحو اكرم الفقهاء ، وانفق عليهم عليهم الا المبتدعة أى على الفقهاء ، وقد اشار المصنف الى المثالين فقط لذلك ان لم يكن بين الجمل تعلق اختص بالآخيرة لان الظاهر انه ما انتقل عن جملة مستقلة بنفسها الى جملة اخرى ، الا وقد تم غرضه من الأولى ، فلو رجح الاستثناء الى الجميع لم يكن مقصود من الأولى قد تم

قال : (انا ما تقدم الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فلذلك الاستثناء قيل . خلاف الدليل خوفاً في الآخيرة للضرورة فبقيت الأولى على عمومها قلنا منقوض بالصفة والشرط

احتج الشافعى رخصان الله عليه بأن الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وكالصفة كالجار والجرور والظرف فيجب ان يكون الإستثناء كذلك والجامع ان كلا غير مستقل بنفسه ، ومثال اشتراط المعطوف والمعطوف عليه في الحال اكرم ربيعة ، واعط مضر نازلين بك ، وفي الصفة الطوال ، وفي الشرط ان نزلوا بك في الجار والجرور اضرب زيداً واهن عمرا في الدار وفي للظرف صم وصل يوم الخميس ، وقد نقل الامام عن الحنفية موافقتنا على عود الشرط الى الكل ، واما النكاح والظرف والسجور فقال ان تخصهما بالآخيرة وعلى قول ابى حنيفة وحينئذ لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنيفية في الدليل نظر آخر وهو انه لا يلزم من اشتراك لشيئين من بعض الوجوه اشتراكهما في جميع الاحكام بالامة لا تثبت قياسا مع ان الفرق ثابت فان الشرط متقدم على المشروط

من جهة المعنى ، وان تأخر من جهة اللفظ بخلاف الإستثناء . فإنه مؤخر من الجهتين واحتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الأصل لتنزله منزلة الإنكار بعد الإقرار كما سبق ، وإذا كان على خلاف الدليل كان مرجوحا لكونه مخالفاً لمقتضى الدليل في الجملة الأخيرة للضرورة لان الاستثناء غير مستقل ولا يمكن الغاؤه وإنما جعلناه للجملة الأخيرة لأنها أقرب ، فبقي ما عداها على الأصل ، أجاب بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فإنهما عائدان إلى الشكل مع وجود المعنى الذي قلتموه بعينه فهما وفي النقص بالصفة نظر ، فإن أبا حنيفة رحمه الله لا يقول بالشرط .

فان قلت لا ينبغي حنيفة أن يعتذر على الشرط بأن له صدر الكلام كما تقدم .

قلت : سلمنا أن رتبته التقدم ولكن على الجملة الأخيرة التي هي مشروطة لاعلى

جميع الجمل .

فإن قلت : لما حصل الشك في أن الشرط هل هو شرط للجميع أو الأخيرة

فقط بمقتضى اختلاف الآئمة ، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط لم يرتب

الحكم في المشروط إلا بعد وجوده ، فالمشروط مشكوك فيه .

قلت قد يمنع هذا ويقال في الأصل عدم كونه شرطاً فترتب الحكم مالم يثبت

شرطيته للجميع .

(فائدة) الخلاف المتقدم في أن الإستثناء هل يختص بالأخيرة أو يعود إلى

الجميع أو غير ذلك ، إنما هو فيما إذا لم يعم دليل على واحد بعينه

وقد وقع استثناء بعد جملتين وهو عائد إلى الجملة الأولى ، وحدها في قوله تعالى

إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف

غرفة بيده (١) فإن هذا الإستثناء يختص بالجملة الأولى أعني قوله (فمن شرب منه فليس

مني) ولا يجوز أن يكون عائداً إلى الأخيرة أعني إلى قوله ومن لم يطعمه فإنه مني ،

(١) سورة البقرة آية (٢٤٩) .

إذ التقدير حينئذ إلا من اعترف غرفة بيده فليس منى ، والمعنى على خلاف ذلك لأن المقصود إن لم يطعمه مطلقاً من اعترف منه وغرفة بيده على حد سواء ولا يمكن أن يكون التقدير إلا من اعترف غرفة بيده فإنه منى على هذا التقدير لأنه لا يعقل إستثناء حينئذ إذ المستثنى لابد أن يفاير حكمه حكم المستثنى منه وكذلك في قوله تعالى : (لايجل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك) (١) فإن هذا الإستثناء مختص بالجملة الأولى أى والله أعلم لايجل لك النساء والنساء أعم من الزوجات والاماء واستثنى ما يملكه اليمين وجزم أيضاً أن يتبدل بالأزواج ولا يمكن عود الإستثناء إلى الجملة الأخيرة إذ تصير الاما قد استثنى من الأزواج وهن لا يمكن كونهن أزواجاً له صلى الله عليه وسلم ووقع استثناء وهو عائد إلى الجميع بلا اختلاف في قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفقوا من الأرض ذلك لهم جزى في الدنيا، ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا) (٢) وهذا يصلح نقضاً على أبي حنيفة ومعتصماً لأصحابنا ووقع استثناء وهو راجع إلى الجملة الأخيرة بلا خلاف غير راجع إلى الأولى الصحيح وفي المتوسطة اختلاف وذلك في آية القاذف المتقدمة فإن الجلد ثابت أناب القاذف أم لم يتب وإثما الخلاف في قبول الشهادة فإن قلت فهذه الآية والآية الأولى ينقضان منسبكم كما نقضت آية قطاع الطريق رأس أبي حنيفة قلت قد قلنا أن الأصل عندنا أن الإستثناء يعود على الجميع وقد يتخلف ذلك لدليل وفي الآية الأولى تخلف لعدم الإمكان وفي آية القاذف لأنه حق آدمى لا يسقط بالتوبة وأما الحنزية فلا عذر لهم في مخالفة أصلهم .

(١) سورة الاحزاب آية (٥٢) .

(٢) سورة المائدة آية (٣٣) .

(قال الثاني الشرط هو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لاجوده كالإحصان) .

لتقسم الثاني من أقسام التخصصات المتصلة بالشرط وهو في اللغة للعلامة ومنه اشراط الساعة أى علاماتها وفي الاصطلاح هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر لاجوده المؤثر كالإحصان لوجوب الرجم فإن تأثير المؤثر وجوب الرجم هو الزنا متوقف عليه دون وجوده لأنه قد يوجد الزنا ولا يوجد الإحصان وإنما قال لاجوده ولم يقل لاذاته كما فعل الإمام لئلا يرد على طرده العلة اتامة وهى المركبة من المقتضى والشرط وانتفاء المانع فإن تأثيرها متوقف على ذاتها بالضرورة فالشرط جزاؤها وذاتها لا يتوقف عليها لأن الشيء لا يتوقف على نفسه وهذا بخلاف الوجود فإنه على رأى المصنف وصف عارض للماهية كما تقدم فى الإشتراك فلا يدخل تحت الحد فاقم ذلك فهو فى محاسن المصنف وهنا قائمتان .

أحدهما : أن الشرط قد يكون شرعيا كما مثلنا فى الإحصان وقد يكون عقليا الحياة شرط للعلم وقد يكون لغويا نحو إن كلت زيدا فأنت طاق وقد يكون عاديا كالسلم مع صعود السطح والكلام ليس إلا فى الشرعى ويدل على ذلك تمثيل المصنف بالإحصان .

الثانية : إن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط وقاعدتها مبينة لقاعدة الشروط الأخرى ونظير الفرق بين القاعدتين يتبين حقيقة السبب والشرط المانع ، والسبب هو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ، والشرط هو الذى يلزم العدم ولا يلزم من وجوده لاعلم لذاته والمانع هو الذى يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدم وجوده والعدم لذاته وقد أوضحنا ذلك فى أوائل تقسيم الألفاظ فعاوده فإذا راجعته وتقرر ذلك فليعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه ولك أن تمثل ذلك بالزكاة فالسبب النصاب والحول شرط والدين مانع عند من يراه مانعا ، فإذا ظهرت حقيقة كل

واحد من السبب والشرط والمانع وضح أن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط الفعلية كالحياء مع العلم ، والشرعية كالأحصان مع الرجم والصادية كالسلم مع الصعود فان هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد المشروط عند وجودها كوجوب الزكاة عند الحول الذي هو شرط وقد يقارن الدين فيمتنع الوجوب ، وأما الشروط اللغوية التي هي التعليق كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق يلزم من المخول الطلاق ومن عدمه عدمه إلا أن يخلفه سبب آخر كالإنشاء أو تعليق آخر بعد التعليق وهذا هو شأن السبب أن يلزم من عدمه العدم إلا أن يخلفه سبب آخر فإذا ظهر أن الشرط اللغوية أسباب دون غيرها فاطلاق لفظ الشرط عليها وعلى ما عداها اما بالإشتراك أو بالحقيقة في واحد والجواز في البواقي أو بالتواطؤ إذ بينهما قدر مشترك وهو بمجرد توقف الوجود على الوجود فان الشرط العقلي وغيره يتوقف دخول شروطه في الوجود على وجوده وإن وجوده لا يقتضيه والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ، ثم الشرط اللغوي يمكن التعويض عنه ولا خلاف والبدل كما قال لها إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم يقول لها أنت طالق ثلاثا فيقع الثلاث بالإنشاء بدلا من المعلقة ، وكقولك إن رددت عبدي فلك هذا درهم ولك أن تعطيه إياه قبل أن يأتيك بالعبد هبة فتخلف الهبة إستحقاقه إياه بالإتيان بالعبد ويمكن إبطال شرطته كما إذا أئجى الطلاق أو انفتحتا على فسخ العجالة والشروط الشرعية لا يقتضى وجودها وجود ، أو لا يقبل البدل ولا الإخلاف ولا تقبل الأبطال إلا الشرعية خاصة فان المشرع قد يبطل شرطية طهارة والستارة عند معارضة التمدد أو غيره فهذه ثلاث فروق إقتضاء الوجود والبدل والإبطال والله أعلم .

قال (وفيه مسألتان الأولى الشرط إن وجد دفعه فذاك وإلا فيوجد المشروط

عند تكامل أجزائه وارتفاع جزء منه إن شرط عدمه الثانية إن كان زانياً ومحسناً
فارجم يحتاج إليهما وإن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع. يكفى أحدهما وإن شغيت
فسالم وغانم بحر فشفى عتقاً وإن قال أو فيعتق أحدهما أو يمين).

ذكر في هذا القسم مسألتين :

أحدهما : في وقت وجود المشروط اعلم أن الشرط إما أن يوجد أو على
التدرج إن وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وغير ذلك مما يستحيل أن يدخل
في الوجود الإدفة واحدة فإنه يوجد المشروط عند أولى أزمته الوجود إن علق
عليه أو العدم إن علق عليه مثل أن لم أطلقك فأنت طالق وإلى هذين القسمين
أشار بقوله فذاك وإن وجد على التدرج كالتعليق على قراءة سورة مثلاً فإن كان
على الوجود كقوله إن قرأت الفاتحة فأنت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند
تكامل أجزاء الفاتحة ، وإن كان على العدم كقوله إن لم تقرئ الفاتحة فأنت طالق
فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة حتى لو قرأت الجميع إلا
حرفاً واحداً تطلق لأن المركب ينفي بانتفاء أجزائه وانتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل .

المسألة الثانية : في تعدد الشرط والمشروط أما الشرط فاعلم أن الشرطين إن
دخلتا على جزء واحد فإما أن يكون على الجميع أو على البدل فإن كانا على الجميع مثل
أن كان زانياً ومحسناً فارجم فلا يوجد المشروط الذي هو الرجم إلا عند وجودهما
معاً وإن كان على البدل كفى أيهما وجد في ترتب الحكم نحو أن كان سارقاً أو نباشاً
فاقطع ، وأما المشروط فاعلم أن الجزأين إن دخلتا على شرط واحد فإن كانا على
الجميع وجد عند وجوده مثل أن شغيت قسالم وغانم حر فابهما يستعان عند شفائه
أحدهما والخيرة في التعيين إليه هذا ما ذكره في هذه المسئلة ولم يذكر اتحاد الشرط
والمشروط مثل أن دخلت الدار فأنت طالق بل وضع المسئلة في التعدد فقط .

. (فائدة) اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام لانهلم في ذلك نزاعا وعلى أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي قال الشيخ صفى مدين الهندي وهذا ما يجب تنزيهه على ما علم أنه كذلك وأما ما يجمل الحال فيه فإنه يجوز أن يفيد ولو بشرط لا يبقى من ملولاته شيئا كقولك أكرم من يدخل الدار ان أكرمك وان اتفق أن أحدا منهم لم يكرمه .

قال (الثالث الصفة مثل (فتحرير رقبة مؤمنة) وهى كإستثناء) .

القسم الثاني من المنخصات المتصلة للصفة نحو أكرم بنى تميم الطوال ، ومثل له المصنف تبعا للإمام بقوله (فتحرير رقبة) لأن رقبة عام والتقييد بالمؤمنة يخرج الكافرة وفيه تجوز لأن رقبة مطلق وعمومه يدل والكلام في العموم الشمولى ، قوله .وهي كإستثناء أى الصفة كإستثناء في وجوب الإيصال وعودها إلى الجمل فقط لا في جميع أحكام الإستثناء حتى يجىء فيها الخلاف في جواز إخراج الأكثر والمساوى ويحتمل أن يجرى الخلاف في هذا أيضا وإطلاق الكتاب يقتضيه ، وقال الإمام إذا تعقبت الصفة شيئين ، فاما أن يتعلق أحدهما بالأخرى مثل أكرم العرب والعجم المؤمنين فتكون عائدة اليهما ، وإما أن لا يكون كذلك مثل أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فها هنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة قال والباحث فيه مجال كما في الإستثناء

قال (الرابع الغاية وهى طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل (ثم أتوا الصيام إلى الليل) .

غاية الشيء طرفه ومنتهاه وإنما أعاد المصنف الضمير في طرفه على الشيء وهو غير مذكور للعلم به وألفاظ الغاية حتى وإلى كقوله تعالى حتى يطهرن ، حتى مطلع الفجر ، وأيديكم إلى المرافق ، ثم أتوا الصيام إلى الليل ، وحكم ما بعد الغاية

مخالف ما قبلها وإلا لم تكن الغاية غاية بل وسطا هذا خلاف وإما الغاية نفسها هل تدخل كقولك أكلت حتى قمت هل يكون القيام مجلا للأكل فيه مذاهب

أحدها : أن حكمه يخالف حكم ما قبله

والثاني : أنه لا يدل على شيء واختاره الأمدى

والثالث : إن كان من جنسه دخل والإفلا نحو بعتك للتفاح إلى هذه الشجرة.

أهى من التفاح فتدخل أم لا فلا تدخل

والرابع : إن كان معه لفظ من دخل نحو من هذه التخلّة ار هذه والإلا لم يدخل

والخامس : قال الإمام وهو الأول أن يميز عما قبله بالحسن مثل (وأتموا

الصيام إلى الليل) كان حكم ما بعدها خلاف ما قبلها وإن لم يتميز حسا استمر ذلك

الحكم على ما بعده مثل (وأيديكم إلى المرافق) فان المرفق غير منفصل عن اليد

بمفصل محسوس ، قال العراقي وقول الإمام يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها من

مدخول من جهة إنا لا نعلم خلافا فيما بعد الغاية وهذا يقتضى أنه محل خلاف

والخلاف ليس هو إلا في الغاية نفسها

والسادس : إن اقترن بمن دخل والإلا فأحتمل أن يدخل وألا يدخل ويكون

يعنى مع كقوله (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أى مع أموالكم وهذا كله في

غاية الانتهاء أما غاية الإبتداء ففيها مذهبان وهنا فوائد

أحدها : قول الاصوليين أن الغاية من جملة الإختصاصات قال الذي أيده الله إنما

هو فيما إذا تقدمها عموم يشملها لو لم يؤت بها وقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) (١)

ولم يقله لقائلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها ولا يأتي ذلك في مثل قوله

صلى الله عليه وسلم د رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن

والجنون حتى يفيق (١) لأن حالة النائم خارجة عن الصبي وحالة الإفاقة خارجة عن الجنون والإشتياق خارج عن منوم ، فلو قال عن الصبي والمجنون والنائم ولم يذكر الغايات المذكورة لم يشملها ، فان قلت فما يقصد بالغاية في مثل هذا قلت تارة يقصد بها تأكيد العموم فيما قبلها وهذا المعنى هو المقصود في الحديث فإن عدم التكليف في جميع أزمنة الصبي نعمها بحيث لا يستثنى منها شيء وهكذا أزمنة الجنون والنوم فالمقصود بهذه الناية من هذا الوجه تحقيق التعميم لا التخصيص ومن ذلك قوله تعالى (حتى مطلع الفجر) (٢) وطلوعه وزمن طلوعه ليسا من الليل حتى يشملها قوله سلام ونارة يقصد بها ارتفاع ذلك الحكم عند الناية فان اللفظ لو اقتصر على قسوله رفع القلم عن الصبي شمل حالة الصبي ولم يتعرض لحالة البلوغ اثبات التكليف فيها ولا نفيه عنها بل كان ما كنا عن حكمها فلما قال حتى يبلغ وقد علم مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها فهم إثبات التكليف في حالة البلوغ فقصد بالناية المذكورة هذا الحكم أيضا وهذا يقوله من يقول بالمنوم ، وقال والدي أعزده الله تعالى وهو إن قيل به في نحو قوله حتى يعطوا الجزية فهو أقوى من القول به هنا لأن هناك لو لم يقل به لم يكن للناية فائدة وهنا فائدتها المقصد الأول كما بيناه فلم يكن دليل على الثماني الثانية قوله تعالى (ثم أتوا الصيام إلى الليل) (٣) يحتمل أن

(١) حديث صحيح أخرجه ابن ماجه والترمذي والمالك من حديث علي رضي الله عنه بلفظ : « رقع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يشب ، وعن المعتوه حتى يعقل » (الفتح الكبير ٢٥١٢)

كما رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي من حديث علي وعمر وعائشة رضي الله عنهم .

(٢) سورة القدر آية (٤)

(٣) سورة البقرة آية (١٨٧)

يكون مثل قوله حتى يعطوا الجزية فان الصيام لغة تشمل الليل والنهار فخص هذا العموم بقوله إلى الليل ويصح تمثيل المصنف حينئذ بهذه الآية للتخصيص بالغاية ويحتمل أن يكون مثل قوله (حتى مطلع الفجر) وهو الظاهر فان الصيام شرعا لا يكون إلا نهار وأيضاً عموم قوله وأتموا الصيام إنما هو في أفراد الصيام أى أتموا كل صيام ولا تعرض فيه الوقت ، نعم لو قال قائل أتموا الصوم في الزمان إلى الليل كان تخصيصاً راجعاً إلى الصوم في الأوقات المستفاد من قوله الزمان

الثالثة : قد عرفت الخلاف في إتهاء الغاية هل يدخل قال والنبي أحسن الله إليه ولا بد أن يستثنى من هذا الطلاق شيئان

أحدهما : ما تقدم وهى الغاية التى لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ كالغايات المذكورة في الحديث وكطلوع الفجر وكقوله (واعتزلوا النساء في الحيض ولا قربوهن حتى يطهرن) وإن حالة الطهر لا يشملها اسم الحيض .

الثانى : ما يكون اللفظ الأول شاملاً لها مثل قولنا قطعنا أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام لأنه لو اقتصر على قوله قطعنا أصابعه كلها لافاد الاستغراق ، فكان قوله من الخنصر إلى الإبهام تأكيداً وكذلك قوله قرأت القرآن من فاتحته إلى خاتمته وهو في الحقيقة راجع إلى الأول لأن المقصود فيهما تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه وإن افترقا في أن الذى جعل غاية في الثانى طرف المنيا ، وفى الأول ما بعده ففى هذين الموضعين الغاية لا خلاف فيها بل هى فى الأول خارجة قطعاً وفى الثانى داخلة قطعاً وكذا بتك هذه الأشجار من هذه إلى هذه ، وإنما اختلف الأصحاب فيما إذا قال بتك من هذه النخلة إلى هذه النخلة هل يدخل الإبتداء أو الإتهاء ولا يدخل واحد منها ، ومحل القطع بدخول الغاية فى قولنا قطعنا أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام فان اللفظ الأول صريح فى النخول فلو كان ظاهراً غير صريح كقولنا ضربت العموم حتى زيدا فلحكم كذلك ظاهر مع احتمال أن يكون

انتهاء الضرب اليه ولم يضربه

الراهبة : من شرط المغيا أن يثبت قبل الغايا ويتكرر حتى يصل إليها كقولك سرت من البصرة إلى الكوفة فإن السير الذي هو المغيا ثابت قبل الكوفة ومتكرر في طريقها وعلى هذا يمتنع أن يكون قوله إلى المرافق غاية لغسل اليد لأن غسل اليد إنما يحصل بعد الوصول إلى الإبط فليس ثابتا قبل المرفق الذي هو الغاية فلا ينتظم غاية له نعم لو قيل اغسلوا إلى المرافق ولم يقل أيديكم انتظم لأن مطلق الغسل ثابت إلى المرافق ومتكرر ، قال بعض الحنفية فيتعين أن يكون المغيا غير الغسل ويكون التقدير أتركوا من أباطكم إلى المرفق فيكون مطلق الترك ثابتا قبل المرفق ومتكرر اليه ويكون الغسل نفسه لم يتيا وفي هذا المقام يتعارض المجاز واضمرف فإن لنا أن نتجاوز بلفظ اليد إلى جزئها حتى يثبت المغيا قبل الغايا ولا يضمرف ولنا أن المضمرف كم قال هذا الحنفى ومن هذا قوله (ثم أتوا الصيام إلى الليل) يقتضى ثبوت الصيام بوصف التمام قبل غروب الشمس ويتحرر إلى غروبها وليس كذلك فيشكل كون الليل غاية للصوم التام ، نعم لو قيل صوموا إلى الليل انتظم لأن للصوم الشرعى ثابت قبل الليل ومتكرر اليه بخلاف الصوم بوصف التمام قال القرافي وهذا السؤال أورده الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، وأجاب عنه بأن المراد أتوا كل جزء من أجزاء الصوم سنته وفضائله وكرروا ذلك إلى الليل والكمال في الصوم قد يحصل في جزء من أجزاء الليل دون جزء من جهة اجتناب الكذب والغيبة والتخميمة وغير ذلك مما ياباه الصوم وكذلك آدابه الخاصة كترك السواك ، والتفكر في أمور النساء ، وغير ذلك فأمرنا بتكرير هذا إلى غروب الشمس

الخامسة : إذا قال له من درهم إلى عشرة وقال ضمنت مالك على فلان من درهم إلى عشرة صحناه كما هو الصحيح لزمه تسعة على الأصح عند العراقيين والنزالي والنووى وقضيته القول بأن غاية الإتهاء لا تدخل دون غاية الإبتداء وقيل عشرة وصحة

والثاني : كتخصيص قوله (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)
فإننا نخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب واعلم أن منهم من خالف في
التخصيص بالمقل ونقله إمام الحرمين عن بعض الناشئة أى الذين نشؤوا أبواً أن
يسموا هذا التخصيصاً ونحن نقول أولاً هذا هو ظاهر نص الشافعى رضى الله
عنه ، فإنه قال فى الرسالة باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص
توطئة لما ذكره بعدها بما يدخله الخصوص وكذلك كانت ترجمة الباب فى بعض
نسخ الرسالة با ذكر شرحها أبو بكر الصيرفى ما ترك عاماً يراد به العام وعاماً يدخله
الخصوص قال الشافعى رضى الله عنه قال الله عز وجل (الله خالق كل شىء) وذكر
قوله تعالى : (وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها
ومستودعها) (١) ثم قال وهذا عام لا خاص فيه كل شىء من سماء وأرض وذى
روح وشجر وغير ذلك فإنه خالقه وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها
ومستودعها انتهى .

وثانياً : كما قال إمام الحرمين فى هذه المسألة قليلة الفائدة نزرة الخدوى والفائدة
فإن نلقى الخصوص من مأخذ العقل غير منكر لو كون اللفظ موضوعاً للعموم على
على أصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف باطلاق مذهب الواقعية وإن امتنع
بمتنع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس فى اطلاقه مخالفة عقل أو شرع والخلاف فى
المسألة عند التحقيق لفظى ، فإن مقتضى اللفظ العام غير ثابت فيما دل العقل على
امتناعه فيه ثم نقول يمكن أن يقال أن الآيتين اللتين أوردهما الشافعى رضى الله
عنه على عمومها ودعوى تخصيص العقل فيها باطلة أما قوله (الله خالق كل شىء)
فهو عز وجل غير داخل و هذا الخطاب لوجهين :
احدهما : أن المخاطب لا يدخل فى عموم خطابه عند جماعته من الأصوليين ولعله

البعوى ، والرافعي في المحرر في الضمان وواللهي وقيل ثمانية ولو قال بمتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار لم يدخل الجداران في البيع ، ولو قال له من هذه النخلة إلى هذه النخلة قال للشيخ أبو حامد تدخل الأول في الإقرار دون الأخيرة . وقال الرافعي ينبغي أن لا تدخل الأولى أيضا كقوله بمتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار ولو شرط في البيع الخيار إلى الليل انقطع الخيار بفروب الشمس خلافاً لأن حنيفة حيث قال يثبت والخيار إلى طلوع المنجر وكذا إذا باعه بضمن إلى شهر لم يدخل الشهر الثاني في الأجل

قال (ووجوب غسل المرافق للاحتياط)

وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره لو صح ما ذكرتم من مخالفة حكم ما بعد الغاية لما قبلها لم يجب غسل المرافق وجوابه إنما يجب للاحتياط فإن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأدار الماء على مرفقه فأحتمل أن يكون غسله واجباً فأخذ بالاحتياط وقد تم القول في المخصصات المتصلة .

قال (والمنفصل ثلاثة الأول العقل مثل الله خالق كل شيء) .

المنفصل هو الذي يستقل بنفسه ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل ، قال المصنف وهو ثلاثة ، العقل والحس ، والدليل السمعي قال القرافي والحصر غير ثابت فقد نفى التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أفضل من زيد والعادة تقتضي أنك لم تر كل الناس وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لغلامك أيتني بمن يحدثني فإن ذلك لمن يصلح لحديثه في مثل حاله ، والتخصيص بالقياس إلا أن يدعى دخوله في السمعي الأول للعقل فيجوز التخصيص بدليل العقل ضرورياً كان أو نظرياً .

قالواول : كتخصيص قوله تعالى « الله خالق كل شيء » ، فانا تعلم بالضرورة

انه ليس خالفاً لنفسه .

احدهما : عنم الإذن ويتجه على هذا ما ذكرت .

وثانيهما : وهو الذى عول عليه أن لفظة شيء مأخوذة من مشاء والمشاء المحذت الذى ليس بقديم والله تعالى قديم فلا يصدق عليه ذلك لما ذكرناه فان قلت فما تصنع فى قوله تعالى (قل أى شيء كبر شهادة قل الله) (١) قلت لعله لا يرى الوقف على قوله قل الله فإن قلت لا يخلو المانع من التخصيص بالعقل فى هذه الآية من أن يقول أن الله علما أو لا علم فإن كان ممن ينفيه فكتاب الله شاهد عليه إذ يقول (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) وقوله أنزله بعلمه وإن كان يثبتته وجب عليه أن يقول علم الله مخلوق ويلزمه أيضاً أن يقول القرآن مخلوق قلت قد أورد ابن داود هذا على الشافعى رضى الله عنه وسنه الأئمة مقاله وقالوا هو إعتراض غير سديد لأن صفات الله عز وجل من العلم والقدرة والكمال ليست بأعيان له لأن الصفة ليست هى الموصوف ولا هى غيره وأما قوله (وما من دابة فى الأرض إلا على رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها) فهى أيضاً على عمومها فكل دابة تدب على وجه الأرض أو فى قعر البحار أو تحت أطباق الثرى فإله رازقها دون غيره ويعلم مستقرها ومستودعها ، واعتراض ابن داود بقوله من اللواب من أفناه الله تعالى قبل أن يرزقه خطأ كما قال أبو بكر الصيرفى بل لا بد أن يرزقه إلى أن يغنيه بما يقيم حياته وله نفس ثابتة وقد جعل الله غذاء طائفة من الطير التنفس إلى مدة يصلح فيها للأكل وليس فى قوله عز وجل يرزق من يشاء ما يوجب أنه لا يرزق بعض اللواب قال الصيرفى لأن هذا رزق التفصيل بقوله (والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق) (٢) والتفصيل وقع كما رأينا الموسر والمسر ، وأما الرزق الذى يقيم إلا بدان العبادة أو الحياة فلا بد منه كما قال الله عز وجل ، وقال النبي صلى الله عليه

(١) سورة الأنعام آية (١٩) .

(٢) سورة النحل آية (٧١) .

وسلم (إن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب^(١)) قال الصيرفي فهذا نص من السنة إن كل نفس لا بد من استيفائها رزقها . واعلم أن الشافعي إنما قال كل شيء من سماء وأرض إلى آخره ليذكر أفراداً مما دخل تحت اللفظ العام يتبين بها أن الداخل تحته من جنسها ولم يتعرض للأشياء التي ذكرت من العلم والقدرة والكلام لسكراهية الكلام وتجنبه ترك الخوض فيه .

(فرع) قال الامام النسخ بالنسخ بالعقل واحتج بأن من سقط رجلاه نسخ عنه غسلهما وهو مدخول فان ساقط الرجلين لم ينسخ عنه غسلها بل زال الوجوب لعدم القدرة لاغير ، تم ان ما ذكره مخالف لما قاله في النسخ من أنه لا بد وأن يكون بطريق شرعي .

قال (الثاني الحس مثل وأوتيت من كل شيء) .

المخصص الثاني من التخصصات المنفصلة الحس مثل قوله تعالى حكاية عن بلقيس (وأوتيت من كل شيء) (٢) فان مقتضاه انها أوتيت من كل شيء بعضه ونحن نعلم أنها لم تؤت شيئاً مما كنا نشاهده في يد سليمان صلى الله عليه وسلم وكذلك قوله تعالى (ندمر كل شيء) (٣) ونحن نشاهد اشياء كثيرة لا تدمر فيها كالسما

(١) حديث صحيح ، رواه أبو نعيم في الحلية من حديث أبي أمانة بلقظه أن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل أجلها ، وتستوعب رزقها ، فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله ، فان الله تعالى لا ينال ما عنده إلا بطاعته ، (الفتح الكبير ١/٢٩٢) .

(٢) سورة النمل آية ٢٣ .

(٣) سورة الأحقاف آية ٢٥ .

ونحوها وتوله تعالى (ماتذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالريم) (١) ونحن نرى الجبال أتت عليها وما جعلتها كالريم وقوله (نجي إليه ثمرات كل شيء) (٢) . وما كان محتصا من الثمار بأقصى المشرق والمغرب لم تر أنه يجيء إليه .

قال (الثالث الدليل السمي وفيه مسائل الأول الخاص إذا عارض العام خصه علم تأخيره أم لا وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا أعمال الدليلين أولى) .

الثالث من النخصات المنفصلة الدليل السمي وفيه مسائل الأولى في بناء العام على الخاص أعلم أنه إذا ورد عام وخاص يدل كل واحد منها على خلاف ما يدل عليه الآخر فرأى الشافعي رضي الله عنه أن الخاص يخص العام سواء علم أن الخاص متأخر عن العام أم لم يعلم أم علم تأخره عن الخاص وبه قال أبو الحسين واختاره الإمام واتباعه منهم المصنف واختاره ابن الحاجب ، وذهب أبو حنيفة إلى الأخذ المتأخر سواء كان هو الخاص أم العام فعلى هذا أن تأخر الخاص نسخ من العام بقدر ما يدل عليه وإن تأخر العام نسخ الخاص وإن جهل ويجب للتوقف إلا أن يترجح إحداهما على الآخر بمرجح ، وذهب ابن العارض إلى التوقف في المسألة وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثمراء ثم ضاد معجمة واسمه الحسين بن عيسى معتزلى قدرى له كتاب في أصول الفقه سماه التكت ورأى عبارته تشابه عبارة المحصول فعلت أن الإمام كان كثير المراجعة له وقد انتخب ابن الصلاح هذا للكتاب ووقفت عليه بخط ابن الصلاح وكتبت منه فوائد وقدم القرافي فظن أن ابن العارض قد وقع في المحصول مصحفا قال وإنما هو ابن القاص

(١) سورة الناريات آية ٤٢ .

(٢) سورة القصص آية ٥٧ .

بالقاف والصاد المهملة المشددة وهو الشيخ أبو العباس أحمد أئمة أصحاب الشافعي (١) ، هذا كلام القزاقى وهو وهم ، وحجتنا أن العام والخاص قد اجتمعنا فأما أن يعمل بها أو لا يعمل بواحد منها أو يعمل بالعام دون الخاص أو بالعكس والأقسام الثلاثة الأولى باطلة فتعين الرابع أما الأول والثاني فلاستحالة الجمع بين التقيضين. ولاستحالة الخلو عنها ويراد الثاني أنه يستلزم ترك الدليابين من غير ضرورة وهو باطل وأما الثالث فلا أنه يستلزم ابطال احدهما بالكلية بخلاف عكسه فإنه لا يستلزم ابطال العام بالكلية بل من وجه فكان العمل به متعيينا لأن أعمال الدليلين أولى من ابطال أحدهما بالكلية واحتج أصحابنا بأن الخاص أقوى دلالة على ما يتناوله من العام واحتج أبو حنيفة بما روى أن ابن عباس رضى الله عنه قال كنا نأخذ بالأحداث فالأحدث من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأجيب بأنه يجب حمل الأحداث على غير صورة النزاع جمعا بين الدليلين والله أعلم ولا يخفى عليك أن الخاص المتأخر إنما يكون مخصصا للعام المتقدم إذا ورد وقت العمل بالعام أو قبله أما إذا ورد بعده فكذلك عند من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وعند المانعين يكون الخاص ناسخا للعام إن كان مما يصلح لنسخه والا فلا يعبأ به .

قال (الثانية يجوز تخصيص الكتاب به وبالسنة المتواترة والاجماع كتخصيص (والمطلقات يترصن بأنفسهن ثلاثة قروء) بقوله (وأولات الأحمال أجلهن) . وقوله تعالى (يوصيكم الله) بقوله (القاتل لا يرث) والزانية والزاني فاجلدوا رجلاه عليه السلام المحصن وتنصيف حد القذف على العبد) .

هذه المسألة في تخصيص المقطوع بالمقطوع وذكر فيها ثلاثة مباحث :

الأول : أنه يجوز تخصيص الكتاب به أى بالكتاب خلافا لبعض أهل

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب .

الظاهر لنا أنه وقع لأن الله تعالى قال (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (١) وهذا عام في أولات الاحمال بقوله (وأولات الاحمال أجملهن أن يرضعن حملهن) ووقوعه دليل جوازه وزيادة لا يقال لعل للتخصيص وقع بغير هذه الآية لأننا نقول الأصل عدم غيرها واحتج الخصم بقوله تعالى (لتبين للناس) (٢) فوض البيان إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فوجب أن لا يحصل البيان إلا بقوله والجواب أن قوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ) (٣) يدل على أن الكتاب هو المبين والجمع بين الآيتين أن البيان يحصل من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك أعم من أن يكون منه أو على لسانه ، واعلم أنه يجوز تخصيص السنة المتواترة بها كالكتاب به .

البحث الثاني يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة قال الآمدي لا أعرّف فيه خلافا وصرح الهندي بقيام الاجماع عليه ومنهم من حكى خلافا في السنة الفعلية وقد مثل المصنف للقولية بأنهم خصصوا عموم قوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم » (٤) بما روى الترمذي وابن ماجه والدارقطنى والبيهقى من حديث اسحاق بن عبد الله ابن أبي فروة وهو رجل متروك عند بعض أهل العلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « القاتل لا يرث » قال الترمذي لا يصح هذا الحديث ولا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وقال البيهقى شواهدة تقويه (٥) فان قلت هذا الحديث على تقدير

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨ .

(٢) سورة النحل آية ٤٤ .

(٣) سورة النحل آية ٨٩ .

(٤) سورة النساء آية ١١ .

(٥) قال يحيى بن معين . رجاله كلهم ثقات إلا اسحاق هذا ، وجود =

صحته من أخبار الاحاد ، والكلام في التواترة ، قلت قال القراني هذا السؤال إنما
يرد لو كان زماننا زمان النسخ والتخصيص وإنما ذلك زمن الصحابة رضي الله عنهم
وهذا الحديث وأمثاله كان متواتراً في ذلك الزمان والمتواتر قد يصير أحاداً وكم من
قضية كانت متواترة في الزمن الماضي ثم صارت أحاداً بل ربما نسيت بالكلية ومثل
السنة الفعلية بأنهم حكموا بأن قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة (١) مخصوص بما تواتر عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم من رجمه المحصن
والحديث في الصفيحين (٢) ولك أن تقول لعل التخصيص إنما هو بالآية التي نسخت
تلاوتها ويقتى حكمها وهي « الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموهما ، كما سيأتى في النسخ
إن شاء الله تعالى والمراد بالشيخ والشيخة للشيب والشيبة ثم أن رجمه صلى الله عليه
وسلم المحصن ليس فعلاً ، وإنما هو قول فإن عليه السلام قال اذهبوا به فارجموه .
فلا يصح مثالا الفعلية .

(فرع) يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب وعن بعض فقهاء أصحابنا
إنه لا يجوز البحث

== ابن عبد البر حديث عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم: « ليس للقاتل من الميراث شيء » ، رواه النسائي .

واظر: نيل الأوطار ٩٥١٦ — ٨٦ ، سبل السلام ١٠١/٣ .

(١) سورة النور آية ٢ .

(٢) روى البخارى هذا الحديث في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب : رجم .

المحصن « فتح البارى ٩٨/٢ ، » .

كما رواه الامام مسلم ، باب حد الزنا ، وأحد في مسنده ، وأبو داود ، باب :

رجم معز .

الثالث : يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع وكذا السنة المتواترة يجوز تخصيصها بالإجماع قال الآمدي لا أعرف فيها خلافا واستدل في الكتاب أو مثل بأن الإجماع خصص العبد من آية الجلد يعني قوله «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة» (١) لأنه قام على أن ينصف على العبد وإما عكس ذلك وهو تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة المتواترة فلم يذكره كم الكتاب وهو غير جائز بالإجماع ولأن إجماعهم على الحكم العام مع سبق المخصص خطأ ولا يجوز الإجماع على الخطأ .

تنبیه : معنى قولنا يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع انهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر فالمخصص سبب الإجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وأن جهلوا المخصص وليس مناه أنهم خصوا العام بالإجماع لأن الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهده عليه السلام وانقضاء الإجماع بعد ذلك على خلافه خطأ فالذي يجوز ناه إجماع على التخصيص لا تخصيص بالإجماع والله أعلم .

قال (الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخير الواحد ومنع قوم وابن ابان فيما لم يخصص بمقطوع والكرخي بمنفصل .

هذه المسألة في تخصيص الملقطوع بالمظنون وفيها بحدان :

الاول : في جواز تخصيص الكتاب بخير الواحد وفيه مذاهب :

احدها : الجواز مطلقا وهو المنقول عن الأئمة الأربعة ، واختاره الإمام واتباعه منهم المصنف وبه قال امام الحرمين وطوائف واتباعهم الآمدي ، قال امام الحرمين ومن شك أن الصديق لو روى خبرا عن المصطفى صلى الله عليه وسلم في تخصيص عموم الكتاب لا يتدره الصحابة قاطبة بالقبول فليس على دراية من قاطبة الإجماع .

(١) سورة النور آية ٤ .

والثاني : المنع مطلقا ونقله ابن برهان في الوجيز عن طائفة من المتكلمين
وشرذمة من الفقهاء .

والثالث : قال عيسى ابن ابان أنه لا يجوز في العام الذي لم يخص
فـيجوز فيما خص لأن دلالة تضعف وشرط أن يكون الذي خص به
دليلا قطعيا .

والرابع : إن كان التخصيص بدليل منفصل جاز وإن يخص أو كان يتمصل
فلا يجوز قاله أبو الحسن الكرخي وشبهته أن تخصيصه بمنفصل يصيره مجازا كما هو
رأيه وإذا كان مجازا ضعف فيتلط على التخصيص فمدار ابن أبان والكرخي على
والضعف ، غير أن مدرك الكرخي في القوة الحقيقية والمجاز ومدرك الآخر للقطع
بالمجاز وعدم القطع وقوله والكرخي بمنفصل أى ومنع الكرخي فيما لم يخص
بمنفصل ، وقد اقتصر في الكتاب على الأربعة .

وفي المسألة مذهب خامس وهو الوقف في المحل الذي يتعارض فيه الخبر
ومقتضى لفظ الكتاب وأجرى اللفظ العام من الكتاب في بقية مسمياته .

وذهب إليه القاضي كما نقله عن امام الحرمين والغزالي والامام والامدى ونقل
عنه ابن برهان في الوجيز أنهما يتعارضان ويتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل
آخر وهو عند التحقيق غير القول بالوقف وكلامه في مختصر التقريب يحتمل لسكل
من التقلين إلا أنه لما نقله ابن برهان أقرب فانه قال إذا تقابلا يتعارضان
القدر الذي يختلفان فيه ولا يتمسك بواحد منهما ويتمسك بالصفة العامة
في بقية المسميات التي لم يتناولها الخبر الخاص فينزل الخبر مع العموم فيما يختلف
فيه ظاهرهما منزلة خبرين مختلفي الظاهر نقلًا مطلقين انتهى وحكى في مختصر
التقريب مذهبًا سادسا وهو انه يجوز التمديد بتخصيص العموم بخبر الواحد وعنده
عقلا لكن لم يدل دليل على أحد التسمين وهذا أيضا قول بالوقف وهما فوائدا .

احدها : أن هذا الخلاف الذي في تجوير تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد هل هو جار في تخصيص السنة المتواترة به الطاهر وهو الذي صرح به في الكتاب نعم والمصنف وإن كان منسوبا في ذلك إلى التقرير عن الإمام وأصحابه وغيرهم من المتأخرين فهو آت بحق فقد سبقه بذلك القاضي رضي الله عنه فقال في مختصر التقريب القول في تخصيص الكتاب والسنة المقطوع بها بأخبار الآحاد ، اعلم وفقك الله ان هذا باب عظيم

خلاف العلماء فيه ثم ساق المذاهب المذكورة

الثانية : لعلك تقول قد سبق أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بجمعة ، فكيف الجمع بينه وبين ما ذكره هنا والجواب أن الجمع بينهما أنه لا يحتج بالعام المخصوص لكونه صار مجازا وليس بعض المحامل أولى من البعض فيصير مجالا عنده فإذا جاء مخصص بعد ذلك جزئنا بإخراج ما دل عليه بعد أن كنا لا نحكم عليه بشيء ويبقى الباقي على ما كان عليه لا يحتج به ولا يجرم اعدام إرادته فالمخصص مبنى لكون ذلك الفرد غير مراد وما كتبت عن الباقي فلا مناقاة بين الكلامين وهذا الجمع قرره والذي أحسن الله إليه ، ورأيت أنا بعد ذلك القاضي في مختصر التقريب قال بعد حكاية مذهب ابن أبان هذا مبنى على أصل له قدمناه وهو أن العموم إذا خص بعضه صار مجالا في بقية المسميات لا يسوغ الاستدلال باللفظ المجمل في عموم ولا خصوص قبل ورود الخبر وبعده انتهى وهذا حسن نفيس

الثالثة : قال القرافي المحدثون والنحاة على عدم صرف أبان قال ونقله ابن بيمش في شرح المفصل عن الجمهور وقال أنه بناء على أن وزنه أفعال وأصله أيين صيغة مبالغة في الظهور الذي هو البيان والابانه فيقول هذا أيين من هذا أي أظهر منه وأرضح فلو حُجِّب أصله مع العلية التي فيها فلم بصرف .

قال (لنا أعمال الدليلين ولو من وجه أولى قيل قال عليه الصلاة والسلام إذا

روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه قلنا متعوض بالتوازن قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع. اتن منظون الدلالة والخاص بالعكس فتعادلا قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص أهون .

احتج على الجواز مطلقا بأن فيه أعمالا للدليلين أما الخاص ففى جميع مادل. عليه ، وأما العام فن وجه وهو الافراد التى لم تخصص دون وجه وهو ما تخصص ومنع التخصيص يفضى إلى إلغاء أحد الدليلين وهو الخاص ، وأعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء احدهما وقد سبق مثل هذا واحتج المانع مطلقا بثلاثة أرجه

أحدهما : ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال ، إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه ، (١) وهذا الحديث مخصوص بالكتاب فلا يدل على السنة المتواترة كما هى طريقة المصنف وقد رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده موصولا من حديث أبي هريرة واللفظ ، أنه ستأيسكم عنى أحاديث

(١) قال الإمام الشافعى — رضى الله عنه : « هذا الحديث رواه رجل مجهول ، وهو منقطع ، ولم يروه أحد يثبت حديثه (الرسالة ص ٢٢٤ — ٢٢٥ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر)

وفى عون المعبود (٣٢٩/٤) : « فأما ما رواه بعضهم ، أنه قال : « إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله ، فان وافقه فخذوه ... ، فانه حديث باطل لا أصل له ،

ويتقل العلامة التتى فى تذكرة الموضوعات ص ٢٨ عن الخطابي أنه قال : « وضعه الرنادقة ،

وقد عقد الامام أبو محمد بن حزم لهذا المعنى فصلا نفيسا فى كتابه الاحكام (٢ / ٨٦ — ٨٢) فراجع هناك والله أعلم ١٠ هـ بحقيقته .

مختلفة فما آتاكم عن موافقا لكتاب الله وسنتي فليس مني ، وفي سنده مقال ورواه
البيهقي في المدخل من طريق الشافعي رضي الله عنه بن طريق منقطعة ، وأجاب
المصنف بأن هذا منقوض بالسنة المتواترة فانها مخالفة ويجوز التخصيص بها اتفاقا
كما سبق ، وقال الشافعي رضوان الله عليه ما هو أحسن من هذا الجواب وهو ما نصه ،
وليس يخالف الحديث القرآن ولكنه مبين معنى ما أراد خاصا وعاما وتامنا ومنسوخا
ثم يلزم الناس ما بين يفرضه الله عز وجل فمن قيل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فمن الله قيل قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) (١) انتهى

الثاني : إن الكتاب مقطوع به وكذا السنة المتواترة والآحاد مظنونة والمقطوع
أولى من المظنون .

وأجاب بأن العام الذي فيه الكلام وهو الكتاب والسنة المتواترة مقطوع في
منته إذ لا شك في كونه من القرآن إن كان من الكتاب ولا إن رسول الله صلى الله
عليه وسلم قاله إن كان من السنة المتواترة ، وأما الخاص فبالعكس منته مظنون لأنه
من رواية الآحاد فلا يقطع بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله ودلالته
مقطوع بها لأنه لا يحتمل إلا ما يمرض له فكل منهما مقطوع به من وجه مظنون
من آخر فقساوريا فإن قلت إذا تماذلا فلا يبنى أن يرجح أحدهما على الآخر إذ هو
حينئذ ترجيح من غير مرجح قلت يرجح الخاص بأن فيه أعمالا للدليلين ، وقد
ضعف الأصفهاني شارح المحصول هذا الدليل بأن خبر الواحد يحتمل المجاز والتقلد
وغيرهما مما يمنع القطع غاية ما في الباب أنه لا يحتمل التخصيص وذلك لا ينفع نعم
يمكن أن يدعى قوة دلالة الخاص على مدلوله فانها أقوى من دلالة العام عليه

الثالث : أنه لو جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز
نسخها به واللازم متف بالاتفاق على أنه لا يجوز نسخ المتواترة بخبر الواحد

(١) سورة الحشر آية (٧)

وبيان الملازمة إن كل واحد منهما تخصيص لكن أحدهما وهو النسخ تخصيص في الأزمان والآخر تخصيص في الأعيان ، وأجلب بأن التخصيص أهون من النسخ لأن النسخ يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف أن يكون مؤثرا في الأقوى قلت وهذا الدليل وجوابه بمشيان على طريق المصنف فانه قال لا يفسخ المتواترة بالآحاد وهي طريقة فيها كلام لأن جماعة نقلوا الاتفاق على الجواز وجعلوا عمل الخلاف في الوقوع وجماعة جزموا بالجواز من غير حكاية خلاف كالإمام وغيره كما ستعرف ذلك إن شاء الله في النسخ . فالعجب ليس من المصنف لأنه مشى على طريقته وهي صحيحة سنين ذلك في كتاب النسخ بل من الإمام حيث لم ينبه على ذلك إذ ذكر الدليل والجواب

قال (وبالقياس ومنع أبو علي وشرط ابن أبان التخصيص والكرخي بمنفصل وابن سريج الجلاء في القياس واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنين وتوقف القاضي وإمام الحرمين)

مبحث الثاني في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس أى بقياس نص خاص كذا صرح النزالي وقوله بالقياس معطوف على قوله بخبر الواحد أى يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس والخلاف في هذه المسألة على مذاهب

أحدها : الجواز مطلقا وبه قال الأئمة الأربعة والشيخ أبو الحسن وأبو هاشم بعد أن كان يوافق وهو المختار في الكتاب

والثاني : المنع مطلقا قال أبو علي الجبائي ونقله القاضي عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد من أصحابنا

والثالث : أن تطوق اليهما التخصيص بخبر القياس جاز تخصيصهما به وإلا فلا قاله ابن أبان ونقله ابن برهان في الوجيز عن أصحاب أبي حنيفة

والرابع أن تطرق إليهما التخصيص بمنفصل جاز والا فلا قاله الكرخي .

والخامس يجوز تخصيصهما بالقياس الجلي دون الخفي وهو رأى ابن سريج وجماعة من أصحابنا واختلف هؤلاء في تفسير الجلي والخفي فقيل الجلي قياس العلة والخفي قياس للشبه وقيل الجلي ما يتبادر علة إلى الفهم عن سماع الحكم نحو تعظيم الأيوين عند سماع قوله تعالى (ولا تقل لها أف) ونحو اندهاش للعقل عند تلم الفكر عند سماع قوله عليه السلام « لا يقضى القاضى وهو غضبان » (١) والخفي ما ليس كذلك وقيل الجلي ما يتقضى قضاء القاضى بخلافه والخفي ما ليس كذلك .

والسادس أن تفاوت العام والقياس في افادة غلبة الظن رجحنا الاقوى وأن تساويا فالتوفيق وهو مذهب حجة الاسلام الغزالي واعترف الامام في بناء المسألة بأنه حق واستحسنه القراني وقال الاصفهاني أنه حق واضح وكذلك قال المنذرى في أثناء المسألة .

والسابع الوقف ذهب إليه القاضى وامام الحرمين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب السبعة .

والثامن قال الأحمدي إن كانت العلة منصوصة أو بجما عليها جاز التخصيص به والا فلا .

(١) حديث صحيح رواه الإمام أحمد في مسنده ، والبخارى ؛ وأبو داود ، وابن ماجه من حديث أبي بكر أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال : « لا يقضى القاضى بين اثنين وهو غضبان » .

كما رواه النسائي بلفظ : « لا يقضين أحدا في قضاء بقضاءين ، ولا يقضين أحد بين خصمين وهو غضبان » . (الفتح الكبير ٢/٣٦٨) .

والخلاف إن كان الأصل المقيس عليه مخرجا من عام جاز التخصيصي والا فلا
وهنا للخلاف كله في لقياس المستنبط من الكتاب أو عمومها أو عموم خبر الواحد
بالنسبة إلى خبر الواحد فعلى الخلاف أيضا وأما بالنسبة إلى عموم الكتاب فيرتب
على جواز تخصيصه بخبر الواحد فن لا يجوز ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس
المستنبط منه بطريق الأولى ، وأما من يجوز قال الهندي فيحتمل أن لا يجوز ذلك
لزيادة الضعف ويحتمل أن يجوز ذلك كما في القياس المستنبط من الكتاب إذ قد
يكون قياسه أكثر قوة من ذلك العموم بأن يكون قد قياسه أكثر قوة من ذلك
العموم بأن يكون قد طرق إليه تخصيصات كثيرة ويحتمل أن يتوقف فيه لتعادلهما
إذ قد يظهر له ذلك .

قال (لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على أصله قيل مقدماته أكثر
قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل أخرى) .

استدل على ما اختاره بأن فيه اعمالا للدليلين واعمال الدليلين ولو من وجه
أولى وهذا هو الذى تقدم وقد مضى تقريره ، قال الغزالي وهو فاسد لأن القدر وقع
فيه التقاتل ليس فيه جمع بين الدليلين بل هو رفع للعموم وتجرید للعمل بالقياس
وهذا حسن وهو مأخوذ من التفاضل فانه أجاب به عن هذه الشبهة في مختصر التفرير
قال والمقصود من ذلك أن القدر الذى تحقق اجتماع القياس واللفظ فيه توهم فيه
قضية اللفظ والقدر الذى بقي من اللفظ لم يمانه القياس فينزل اللفظ باق المسميات
في منزلة اللفظة الأخرى فيبطل ادعائه استعمال الدليلين في محل الاجتماع في الدليلين ،
واحتمل الجبائي على المنع مطلقا يوجهين »

احدهما : ان القياس فرع النص فلو خصصنا العموم به لتقدمنا للفرع على

أصله لا على أصل آخر وإذا خصصنا العموم به لم تقدمه على أصله وإنما قدمناه على أصل آخر وهو بالنسبة إلى الأصل الآخر ليس فرعاً بل هو دليل مثله .

والثاني : أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات النص لأنه فرعه وكل مقدمة توقف النص عليها من غير عكس لاختصاص القياس بتوقفه على مقدمات آخر ويبان ذلك أن جهة الضعف في العام المقطوع المتن منحصرة في أمرين :

أحدهما : احتمال التخصيص .

وثانيهما : احتمال التجوز وفي غيره الاحتمالان المذكوران مع احتمال كذب الناقل وأما في القياس فهذه الثلاثة أو الاثنان لأن الأصل في القياس لا بد وأن يكون نصاً ، ورابع وهو احتمال أن لا يكون الحكم معللاً بعله أصلاً ، وخامس وهو احتمال أن تكون العلة غير ما ظنه القائل علة لأنه ربما لم يستكمل أوصاف الاجتهاد وربما قصر في الاجتهاد عامداً أو خطأ ، وسادس وقد ذكره القاضى في مختصر التقريب أنه وإن كان ما ظنه علة فيحتمل أن يكون قد ذل في طريقة قرب خطيء في الطرق التي ثبتت بها الملل ، وسابع وهو أنه وإن لم يزل في الطريق فيحتمل أن لا تكون موجودة في الفرع مع أنه ظن وجودها فيه ، وثامن وهو أنها وإن وجدت في الفرع لكن ربما لم توجد فيه شرط الحكم أو فقد صانع وإذا كان كذلك كان القياس أضعف من العام لأنها من المقطوع متنه فلم يجوز تقديمه عليه لامتناع العمل بالمرجوح مع معارضة الراجح ، وقال القاضى في مختصر التقريب فان قالوا أن كلامنا في قياس يصح قلنا فلا يتصور في المجتهدين قياس يقطع بصحته ثم ان صورتم قياساً قاطعاً فصوروا صيغة تقطع بعمومها هذا تحرير الوجه الثاني من الوجهين اللذين اعتصم بهما الجبائي ، وأجاب في الكتاب عن هذا الثاني بوجهين .

وبعدهما لا نسلم أن مقدمات القياس أكثر مطلقاً بل يكون بالعكس أي يكون

مقدمات العام اكثر من مقدمات القياس فان فيه احتمال التجوز والنسج وخطاه الراوى وغير ذلك والقياس لا يحتمل شىء من ذلك .

وثانيهما : إنا سلمنا أن مقدمات القياس أكثر مطلقا لكن في العمل فيهما عمل بالدليلين وهو أحرى أى أحوط وأولى كما سبق وقد عرفت ما فيه من النظر والحق أن الوجهين ضعيفان أما هنا فلما عرفت وأما الذى قبله فلان القياس لا بد وأن يستند إلى أصل وذلك الأصل إن لم يكن مقطوح المتن تطرقت إليه هذه الاحتمالات وينضم إليها ما يختص به القياس من المحتملات فيكون الاحتمال فيه أكثر وإن كان مقطوح المتن فدلالته ظنية وهى تقبل القوة والضعف كالقياس وعند ذلك نقول الحق في الجواب أن يقال كميات المقدمات قد تعارض كيفياتها بمقدمات القياس وإن كانت كثيرة لكنها قد تكون أقوى من مقدمات العام القليلة التى للعام أو أرجح ومن أمثلة ذلك أنه لا يخفى على ذى لب أن إلحاق النيذ بالخر بالقياس بعله الاسكار أغلب على الظن من بقائه تحت قوله تعالى (قل لا تجد فيما أوحى إلى محسرا) (١) وكذلك دلالة قياس الأرز على البر في الربا أقوى بالنسبة إلى الدلالة المأخوذة من قوله تعالى (وأحل الله البيع) (٢) على جواز بيعه متفاضلا وإذا فهم هذا لاح وجه الحق مع الغزالي ووضح أن مذهبه هو المرتضى الذى يختاره ، فاذا قلت ما ذكره الغزالي من الأخذ بأرجح الظنين يلزمه في خبر الواحد مع العموم فان المرجحات المتجهة هنا متجهة ثم من جهة غلبة المجاز على احدهما وقلته في الآخر وكثرة الأفراد وقلتها ونحو ذلك ، قلت أجاب الأصغها في شارح المحصول بأن ذلك لا يلزمه فانه يرى أن خبر الواحد في دلالته على مورده الخاص كالنص أو هو نص فيه ودلالة العموم على مورده الخاص ضعيفة لاحتمال الإجمال في صيغة العموم بسبب الاشتراك على رأى قدم ولا كذلك القياس مع العمومات ، فان قلت الخلاف في أصل هذه

(١) سورة الأنعام آية (١٤٥) .

(٢) سورة تين آية (٢٧٥) .

المسألة من جنس الخلاف في القطعيات أو المجتهدات قلت ، قال الغزالي يدل سياق كلام القاضي على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وفي تقديم للقياس على العموم مما يجب القطع فيه بخطأ المخالف ما به من مسائل الأصول قال وعندى إلحاق هذا بالمجتهدات أولى فان الأدلة فيه من الجوانب متفاوتة غير بالغة مبلغ القطع .

قال الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لأنه دليل كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه بمنهوم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً .

قال الآمدى لا تعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم أنه يجوز تخصيص المعنوم بالمفهوم وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة أم المخالفة ، أما الإمام فتوقف في ذلك ولم يختر شيئا وقال سراج الدين في جوازه نظر وجرم في المنتخب بأنه لا يجوز ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن بعضهم كما ذكر الأصفهاني .

وقال ابن دقيق العيد في الكلام على الحديث الثاني في شرح الإلمام أنه رأى في كلام بعض المتأخرين ما يقتضى أنه لا تخصيص بالمفهوم وقد حصلنا من هذا القول على أن الخلاف في تخصيص العموم بالمفهوم موجود وقال صني الدين لا يستراب في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وهذا حسن وينبغي أن يجعل محل الخلاف في مفهوم المخالفة ويؤيده أن الإمام صرح في آخر التاسخ والمنسوخ قبل القسم الثالث فيما يظن أنه ناسخ بأن التحوي يكون ناسخا بالاتفاق وكذلك الآمدى وأدعى الإتفاق أيضاً ، واحتج المصنف على الجواز مطلقاً بأنه دليل شرعى إذ القول بجواز التخصيص بأنه حجة وإذا كان كذلك فيخصص به جما بين الدليلين ، ومثل له المصنف بقوله عليه السلام د خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو

(م ١٣ - الإبهاج ج ٢)

ريحه، (١) مع قوله علته السلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فإن الأول دل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير وإن لم يكن قلتين والثاني دل بمفهومه الذى هو مفهوم شرط وهو حجة على أن القليل ينجس وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم تخصيصاً لمنطوق الأول وقد سبق للكلام على الحديثين ولم يمثل المفهوم الموافقة لظهوره ومثاله أن يقول من أساء إليك فمأقبه ثم يقول إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف .

قال الخامسة : العادة التى قررها رسول الله — صلى الله عليه وسلم — تخصيص وتقريره عليه الصلاة والسلام على مخالفة العام تخصيص له فان ثبت حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يرفع عن الباقيين .

هذه المسئلة مشتملة على بحثين الأول أن العادة هل تخصص العموم وأعلم أن كلام من أطلق القول في أن العادة هل تخصص يحتمل نصين :

أحدهما : أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب أو حرم أشياء بلفظ عام يشملها ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذى جرت به العادة أو هو باق على عمومته وهذا القسم هو الذى تكلم فيه الإمام واتباعه كالصنف قال الإمام والحق أن نقول للعادة إما أن تعلم من حالها أنها كانت حاصلة في زمانه عليه السلام مع عدم منعه عليه السلام إياهم منها أو يعلم أنها ما كانت حاصلة أو لا يعلم واحد من الأمرين فان كان الأول صح التخصص وهو في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام وإن كان الثانى لم يجز التخصص بها

(١) تقدم تخريجه قريبا .

لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع اللهم إلا أن يجمعوا عليه فيصح حينئذ والمخصص هو الإجماع للعادة وإن كان الثالث احتمال واحتمل وتأبه المصنف على ذلك .

فرع إذا باع شجرة وأطلق دخل في بيعها أغصانها إلا اليابس لأن العادة فيه القلع ، وقال صاحب التهذيب يحتمل ألا يدخل كالصوف على ظهر الغنم يعني إذا بيع وقد استحق الجز لاحتقال الثاني أن تكون العادة جارية بفعل معين كأكل طعام معين مثلاً ، ثم أنه عليه السلام ينهاهم عنه بلفظ يتناوله كآلو قال نبيكم عن أكل الطعام ومنه نهيه عليه السلام عن بيع الطعام بجنسه . فهل يكون النهي مقتصراً على ذلك الطعام فقط أم يجرى على عمومه ولا تأثير للعادة في ذلك ؟

وهذا الاحتمال هو الذي تكلم فيه الأمدى وتأبه ابن الحاجب وهما مسألان لاتعلق لأحدهما على الأخرى ولم يتعرض الأمدى لتلك ، وقد عرفت حكمها أولاً والإمام لهذه ، . ومن قال أن العادة تخصيص حمل النهي فتياً على ذلك المعتاد لاغير ، ومن قال لا تخصيص وهو المختار أجراه على عمومه هذا تمام القول في التخصيص بالعادة وقد أورده الهندي كما ذكرناه فلا يعدل به فإن بعض الضعفاء حاول الجمع بين كلام الإمام والأمدى ظناً منه لأنهما تواردا على محل واحد فوقع في خبط كبير البحث .

الثاني . في تقرير النبي صلى الله عليه وسلم واحداً من المكلفين على خلاف مقتضى العام قد يكون مخصصاً وأما في حق ذلك الشخص الذي أقر فلاشأن فيه ، ضرورة أنه عليه السلام يقر على باطل ، وأما في حق غيره فإن ثبت الروى من قوله — صلى الله عليه وسلم — حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فيرفع حكم العام عن الباقيين أيضاً ، وعلى هذا يكون نسخاً لا تخصيصاً إن خالف ذلك الواحد جميع ما دل عليه العام ويكون تخصيصاً إن خالف في فرد ، كما لو قال لاقتلوا المسلمين وقد رنا أن شخصاً قدر مسلماً وأقره عليه السلام على ذلك فيعلم أن ذلك المقول

كان يجوز قتله لكل أحد، وهذا الحديث وهو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا يعرف له أصلاً وسألت عنه شيخنا الحافظ أباعبدالله الذهبي فلم يعرفه ، وأعلم أنه يشترط في تقريره عليه السلام أن لا يعلم من الفاعل اعتقاده ذلك الفعل كتردد اليهود كنائبهم فان سكوته عن ذلك لا يقتضي إباحته للمعلم بتقدير أهل الذمة على ذلك .

وتختم البحث في التقرير بسؤال ، وهو أن الاستدلال بالتقرير على الإباحة كيف يتم مع أنه يحتمل أن يكون التقرير قبل نزول الوحي ؟

فينبغي أن يقال يستدل به على علم التحريم اما إن شاء الإباحة فلا وهذا أسوأ وأورده والذي أحسن الله إليه قديما على الشيخ صدر الدين بن المرحل ولم يحصل عنه جواب إذ ذاك ، قال والذي أيده الله تعالى وقد ظهر لي بعد ذلك جوابه وهو أن التقرير إنما يكون على فعل قد وقع أو هو واقع ولنا قاعدة قد نقلوها وهي أنه لا يجوز الإقدام على فعل حتى يعرف حكمه فذلك الفعل الذي أقر عليه لولم يكن مباحا لكان حراما الإقدام عليه فلا علم بحكمه .

فن هنا دل التقرير على الإباحة بخلاف السكوت عند السؤال فإنه يحمل على عدم نزول الحكم لأن السؤال عما لم يقع أو عما وقع والسائل ينتظر حكمه فيفهم من السكوت عدم الحكم فيبقى واقفاً بخلاف المقيم على الفعل قد يعتقد إباحته فهذا فرق بين المقامين ، فان قلت يكفي في تسويغ الفعل البرآة الأصلية قلت هذا كاف في الإباحة لأن ابقاء الشارع بحكم البرآة الأصلية حكم وهو دليل شرعي وإنما يقول بالتحريم إذا قدم بلا سبب فهذا ينكر عليه سواء كان هناك حكم أم لا فاذا لم ينكر دل على الإباحة ويحتمل على أن فاعله أقدم عن علم بخلاف السائل فان ظاهر حاله أنه واتفق عن الاعتقاد منتظر الجواب فلا يحصل مفسدة والله أعلم

قال : (السادسة خصوص السبب لا يخصص لأنه لا يعارضه) .

هذه المسألة مشتملة على بحثين :

الاول : في أن خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالصنف ، والتحقيق تفصيل وهو أن الخطاب إما أن يكون لسؤال سائل أو لافان كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أو لا فان لم يستقل فلا خلاف أنه على حسب الجواب إن كان عاماً فعام وإن كان خاصاً فخاص وإن استقل فهو أقسام لأنه وإما أن يكون أمضى أو مساوياً أو أعم والأخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المطاهر في جواب من سأله عن أظفر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط :

أحدهما : أن يكون فيما خرج من الجواب ينه على ما تم يخرج منه :

والثاني : أن يكون للسائل مجتهداً أو لالم يفد للتنبه .

والثالث أن لا تقوت المصلحة بأشغال السائل بالاجتهاد ، وأما المساوى فلا اشكال فيه ، وأما الأعم فهو منقسم إلى قسمين لأنه إما أن يكون أعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه السلام لما سئل عن ماء يثر بضاعة ذ أن الماء طهور لا ينجسه شيء ، (١) رواه أبو داود والترمذي وقال حسن .

وإما أن يكون عاماً في غير ما سئل عنه كقوله عليه السلام حين سئل عن البوضو

(١) رواه أبو داود ، كتاب الطهارة ، باب : ما جاء في بثر بضاعة .

والترمذي ، باب : ما جاء في الماء لا ينجسه شيء .

كما رواه النسائي وابن ماجه .

بماء البحر وهو الطهور ماؤه الحلال ميتته، (١) وحكم هذا القسم التعميم بالنسبة إلى ما سئل عنه وإلى غيره من غير خلاف .

وأما التعميم الأول فقد جعلوه من محل الخلاف الذى يستقصى القول فيه إن شاء الله تعالى وقال والنبي أئنه تعالى الذى يتجه القطع بأن العبارة بموم اللفظ لأن عبول المجيب عن الخامس المشهور عنه ، إلى العام دليل على إرادة العموم .

وأما الخطاب الذى لا يرد جواباً لسؤال بل واقعة فإما أن يرد فى اللفظ قرينه يشعر بالتعميم كقوله تعالى (والسارق والسارقة) (٢) والسبب رجل سرق رداء صفوان فالإتيان بالسارقة معه قرينة تدل على الأقتصار على اليهود وكذلك العبور عن الافراد إلى الجمع كما فى قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها) (٣) نزل فى عثمان بن طلحة أخذ مفتاح الكعبة وتنيب به وأبى أن يدهمه إلى

(١) رواية ابن ماجه من حديث أبى هريرة — رضى الله عنه — (الفتح

الكبير ١٨/٢) .

(٢) سورة المائدة آية ٣٨ .

(٣) سورة النساء آية ٥٨ .

نزلت هذه الآية — كما قال المفسرون — فى شأن مفتاح الكعبة لما أخذه و على ، رضى الله عنه — من عثمان بن طلحة ، قهراً بأمر النبي — صلى الله عليه وسلم — يوم الفتح ليصلى فيها ، فصلّى فيها ركعتين تم خرج ، فسأله العباس ، المفتاح ، ليضم السدانة إلى المنقاية فنزلت الآية ، فزده و على ، لعثمان بلطف ، بأمر النبي — صلى الله عليه وسلم — فتعجب عثمان فى ذلك ، فقرأ له و على ، الآية =

النبي صلى الله عليه وسلم وقيل أن عليا رضى الله عنه أخذه منه وأبى أن يدفعه إليه فزادت فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم إياه وقال خنوها يا بنى طلحة خالدة مخلدة فيكم أبدأ لا ينزعها منكم إلا ظالم ، وإن لم يكن ثم قرينة وكان معرفا بالآلف واللام فقتضى كلامهم الحمل على المهود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فيكون دليلا على العموم وإن كان العموم لفظ آخر غير الآلف واللام فيحسن أن يكون ذلك هو محل الخلاف إذا عرفت ذلك فالصحيح الذى عليه الجمهور وبه جزم في الكتاب أن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

وخالف في ذلك مالك ، والمزني ، وأبو ثور فقالوا أن خصوص السبب يكون مخصوصا للعموم اللفظ قال امام الحرمين وهو الذى صح عندنا من مذهب الشافعى ، وكذلك قال التزالي في المنحول .

وقال في مختصر التقرير والارشاد نقل المذهبين جميعا عنه ، وأعلم أن الذى صح من مذهب الشافعى رضى الله عنه موافقة الجمهور ، خلاف ما ذكره امام الحرمين .

قال الإمام في كتابه الموضوع في مناقب الشافعى رحمه الله ومعاذ الله أن يصح هذا النقل وكيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة ثم لم يقل الشافعى رحمة الله أنها مقصورة على تلك الأسباب قال والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد عنه أنه يقول أن دلالة على سبب أقوى لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم

== (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ...) فجاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم فأسلم .

(شرح جلال الدين المحلى على جمع الجوامع ٢/٣٩) .

يجز أن لا يكون اللفظ جواباً عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة وأبو حنيفة عكس ذلك وقال دلالاته على سبب النزول أضعف وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد أمته وإن وطئها مالم يقم بالولد مع أن قوله صلى الله عليه وسلم «الولد للفراش والمهر للحجر» (١) إنما ورد في أمة والقصة مشهورة في قضية عبد بن زعمه فبالغ الشافعي في الرد على من يجوز إخراج السبب وأظن في أن الدلالة عليه قطعية كدلالة العام عليه بطريقتين .

أحدهما : المعموم .

وثانيها : كونه وارداً لبيان حكمه فتوهم المتوهم أنه يقول أن العبرة بخصوص السبب هذا حاصل ما ذكره الامام وهو بليغ ، وأما ما ذكره إمام الحرمين فلهذا اطلع على نص مرجوح عنه أو غير ذلك فإن الخلاف فيه غير بعيد عن المذهب ولذلك اختلف الأصحاب في أن العرايا هل يختص بالفقر أم يشترك فيها الأغنياء والفقراء والصحيح والتعميم مع أنها وردت على سبب خاص وهو الحاجة والقرض . أن الصحيح من مذهبه موافقة الجمهور وفروعه تدل على ذلك .

قال الأصحاب في من دخل عليه صديقه فقال تقدم معي فقال أن لم تتخذ معي . فأمر أني طالق لا يقع الطلاق ولو تندا بعد ذلك معه وإن طال الزمان انحلت اليمين . فإن نوى الحال فلم يفعل وقع الطلاق وهو يخالف قول الأصوليين أن الجواب

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه والنسائي ، من حديث

عائشة — رضي الله عنها — .

كما رواه الإمام أحمد في مسنده ، والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن

عاجه من حديث أبي هريرة — رضي الله عنه .

د الفتح الكبير ٢/٣٠٨ ، .

الذي يستقل بنفسه إلا أن الفرق يقتضى عدم استقلاله مثل هذه الصورة في حكم
الذي لا يستقل بوضعه فيكون على حسب السؤال

ورأى البغوى حمل المطلق على إكمال العادة وهو يوفق قول الأصوليين هذا ،
وأقوى القاضي الحسين في امرأة صعقت بالمفتاح إلى السطح فقال : زوجها إن لم تلق
بالمفتاح فانت طالتي فلم تلقه وتزلت أنه لا يقع ويحمل قوله إن لم تلقه على التأنيب
وأخذ ذلك مما قاله الأصحاب في المسألة المذكورة ، وفي الرافعي عن المبتدأ في الفقه
للقاضي الروباني أنه لو قيل له وكله زيدا فقال والله لا كتبه إنعقدت العين على الأيد ،
إلا أن ينوي اليوم فان كان ذلك في طلاق وقال أردت : اليوم لم يقبل في الحكم وهذه
الصورة كلها شاهدة لأن العبارة بعموم اللفظ ومخالفة لما قال الأصوليون في الجواب
الذي يقتضى العرف عدم استقلاله دون الوضع :

والحق مع الفقهاء لأن اللفظ عام والعادة لا تخصص وأما ما وقع في كتابي
طبقات الفقهاء في ترجمة الإمام الشافعي في الأم في الجزء الرابع من أجزاء تنجية في
كتاب ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع وهو بعد الطلاق الذي يملك فيه الرجعة
وقبل الحجة في اثنية وما أشبهها نص على ما ذكره الإمام عنه من أن العبارة بعموم
اللفظ فذلك خطأ مني في الفهم وأردت ان انه على ذلك هنا لثلاث اعتبار به فان حذفته
من ذلك الكتاب تعذر لانتشار النسخ به ويان ذلك انه قال ما نصه ما يقع به
الطلاق من الكلام وما لا يقع

قال الشافعي : رضى الله عنه ذكر الله تعالى في كتابه الطلاق والفراق والسراج
فقال عز وجل (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) (١) وقال تعالى : (فإذا أبلغن
أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف) (٢) وقال عز وجل لتنبه

(١) سورة البقرة آية (٢٣١)

(٢) سورة البقرة آية (٢٣١)

الله عليه وسلم في أزواجه (إن كنن ترذن الحياة الدنيا وزينتها) الآية .

قال الشافعي : فن خاطب إمراته فأفرد لها اسماً من هذه الأسماء فقال أنت طالق أو أطلقتك أو فارقتك أو سرحتك لزمه الطلاق وإن لم ينو في الحكم ونويناه فيما بينه وبين الله عز وجل ويسعه إن لم يرد شيئاً منه طلاقاً أن يمسكها ولا يسعها أن تميم لأنها لا تعرف من صدقه ما يعرف من صدق نفسه وسواء فيما يلزم من الطلاق ولا يلزم تكلم به الزوج عند غضب أو مسألة طلاقاً أو رضا وغير مسألة طلاقاً ولا تصنع الأسباب شيئاً إنما تصنع الألفاظ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذي له حكم فيقع ، فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنع ما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ماله حكم إذا قيل انتهى فتوهمت أفا ما توهمت من قوله ولا تصنع الأسباب شيئاً إلى آخر وهو وهم ، وإنما مراده إن الغضب وغيره من الأسباب التي يرد عليها الطلاق لا تدفع وقوع الطلاق ولا تعلق لذلك بالمسألة الأصولية ، وقد احتج المصنف على أن العبارة بعموم اللفظ بأن اللفظ صالح لتناول الأفراد إذ هو عام وكونه ورد على سبب لا يعارضه لأنه لا مناقاة بينهما بدليل أن الجيب لو قال أحمل اللفظ على عمومه ولا تخصيصه بخصوص سببه كان ذلك جائزاً

واعترض على هذا بأنه لا ينافي كون السبب يدل بطريق الظهور على تخصيص العام لأن الذي ذكر احتمال والإحتمال لا ينافي الظهور كما أنه لو صرح بإرادة الخصوص في العمومات من غير سبب جاز ذلك مع كون هذا الاحتمال لا ينافي ظهور صيغ العموم في الاستغراق وذكر الامام دليلاً آخر وهو إجماع الأمة على أن آية اللعان والظهار وغيرهما إنما نزلت في أقوام معينين مع تعميم الأمة حكمها وما قال أحد أن ذلك التعميم خلاف الأصل واحتج الخصم بأن الجواب لو عم لم يكن مطابقاً للسؤال والمطابقة بين السؤال والجواب شرط ولهذا لم يجز أن يكون

الجوابين خاصاً وبأن السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوى لعدم فائدته

وأجيب عن الأول بأنك إن أردت بمطابقة الجواب أن تستوعب السؤال ولا تقادر منه شيئاً فنسلم وإلا علم يحصل فيه المطابقة بهذا المعنى بخلاف الأخص، وإن أردت بالمطابقة اختصاص الجواب بالسؤال فلا تسلم اشتراطها بهذا المعنى .

وعن الثاني بأن فائدته معرفة السبب وقد صنف بعض المتأخرين في معرفة أسباب الحديث كما صنفت للعلماء في معرفة أسباب النزول ، ومن فوائد ذلك إمتناع إخراج صورة السبب عن العموم بالإجتهد منه لا يجوز إخراج تلك الصورة التي ورد عليه للسبب بالإجماع نص عليه القاضى في مختصر التقريب والآمدى في الأحكام وطائفة

وحكى عن أبي حنيفة أنه يجوز إخراجها وقد عرفت ذلك من قبل ، وقد قال للعلماء إن دخول السبب قطعى لأن العام يدل عليه بطريقتين كما مر ومن ذلك استنباه كونه لا يخرج بالإجتهد .

وقال والسيوطى رحمه الله وهذا عندي ينبغى أن يكون إذا دلت قرائن حالية ومقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محالة وإلا فقد تنازع الخصم في دخوله ورضاً تحت اللفظ العام ويدعى أنه قد قصد المتكلم بالعام إخراج للسبب وبیانته أنه ليس داخلًا في الحكم فإن الحقيقة أن يقولوا في حديث عبد ابن زعمة أن قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وإن كان واردة في أمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد وبیان حكمه إما بالثبوت أو بالإنتفاء فإذا ثبت أن الفراش هو الزوجة لأنها الذى يتخذ لها الفراش غالباً .

وقال الولد للفراش كان فيه حصراً كالولد للجريرة وبمقتضى ذلك لا يكون للأمة فكان فيه بيان للحكمين جميعاً نفي السبب عن مسبب وإثباته لغيره ولا يلقى دعوى للقطع هنا وذلك من جهة اللفظ وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم الفراش هل هو

موضوع الجبرة والأمة الموطوءة أو الحرة فقط. والحنفية يدعون الثاني فلا عموم
 عندهم في الآية فنخرج المسئلة من باب أن العبارة بعموم اللفظ وبخصوص السبب
 نعم قوله صلى الله عليه وسلم في حديث عبد ابن زهبة هو لك يا عبد والمجاهر
 الحجر فهذا التركيب يقتضى أنه أبلغه به على حكم السبب فيلزم أن يكون مرادا
 من قوله للفراش فليتنه لهذا البحث فانه نفيس جدا ولا يقال أن الكلام إنما هو
 حيث تحقق دخوله في اللفظ العام وضما لانا نقول قد يتوهم أن كون اللفظ جوابا
 للسؤال يقتضى دخوله فأردنا أن تنبه على أن الأمر ليس كذلك والجواب إنما
 يقتضى بيان الحكم وإنما أردنا أن دعوى من ادعى أنه دلالة للعموم على سببه
 قطعية يمكن المنازعة فيها فالنزاع في دخوله تحت اللفظ العام وضما لا مطلقا
 والمقطوع به أنه لا بد فيه من بيان حكم السبب ، أما كونه يقطع بدخوله في ذلك
 أو بخروجه عنه فلا يدل على تعيين واخذ من الأمرين وتخصم المسئلة بعد ذكر هذا
 البحث النفيس بمثلين

فأحدهما : أن جميع ما تقدم في السبب وبقية الأفراد التي دل اللفظ العام بلا
 وضع عليها وبين ذينك الشيين رتبة متوسطة فنقول قد تنزل الآيات على الأسباب
 الخاصة وتوضع كل واحدة منها مع ما يناسبها من الأى رعاية لتنظيم القرآن وحسن
 لتساقفه فذلك الذى وضعت معه الآية النازلة على سبب خاص للشماسية إذا كان
 مسوقا لما نزل في معنى يدخل تحت ذلك اللفظ العام أو كان من جملة الأفراد الداخلة
 وضما تحت اللفظ العام فدلالة اللفظ عليه يحتمل أن يقال أنه كالسبب فلا يخرج ،
 ويكون من الآية قطعا ، ويحتمل أن يقال أنه لا ينتهى فى القوة إلى ذلك لأنه قد
 يراد غيره وتكون للناسبة لشبهته به ، والحق أن ذلك رتبة متوسطة دون السبب
 فوفوق العموم المجرد ومثال ذلك قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات

إلى أهلها) (١) فإن مناسبتها للآية التي قبلها وهي قوله (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا) (٢) إن ذلك إشارة إلى كعب بن الأشرف كان قدم إلى مكة وشاهد قتلى بدر وحرص للكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم. فسأله من أهدى سبيلا النبي صلى الله عليه وسلم أم هم فقال أتم كذبا منه وضلالة. لعنه الله فلك الآيات في حقه وحق من يشاركه في تلك المقالة وهم أهل كتاب يحدون عندهم في كتابهم نعمت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذت عليهم المواثيق أن لا يكتبوا ذلك وان ينصروه كان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وغلطوا فيها ، وذلك مناسب لقوله (ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها)

ولا يرد على هذا أن قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ونزول ان الله يأمركم في الفتح أو قريبا منه وبينهما نحو ست سنين ، لأن اتحاد الزمن انها يشترط في سبب النزول ، ولا يشترط في المناسبة لأن المقصود منها وضع الآية في موضع يناسبها .

والآيات كانت تنزل على أسبابها وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في المواضع التي يعلم من الله مواضعها وثانيها سؤال عظيم أورده والى أحسن الله إليه في تفسيره في آية الظهار وهو قوله (والذين يظاهرون من نساءهم)

الآية وتقريره يتوقف على اعراب الآية فتقول الذين مبتدأ وخبره فتحريروا أو فكفارتهم تحرير ، وجز حذف ذلك لدلالة الكلام عليه وجز دخول الفاء ، في الخبر لتضمنين المبتدأ معنى للشرط وتضمنين الخبر معنى الجزاء

(١) سورة النساء آية (٥٨)

(٢) سورة النساء آية (٥١)

فأزريد التنصيص على أن الخبر مستحق بالصلة دخلت الفاء حتا للدلالة على ذلك ، فإذا لم تدخل احتمال ان يكون مستحقا به أو بغيره كما لو قيل الذين يظهرون عليهم تحرير رقبة وان كنا نقول ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ولكن ليس بنص ودخول الفاء نص وهذا الموضع من المواضع المتفق على جواز دخول الفاء فيها لعموم الموصول فلو اريد بالموصول خاص بحيث لا يكون فيه عموم

فالصحيح عدم جواز دخول الفاء ، وكذلك لو وصل بماض لم يجز دخول الفاء على الصحيح اذا عرفت هذا فالآية على ذلك لا تشمل الا من وجد من الظهار بعد نزولها لأن معنى الشرط مستقبل فلا يدخل فيه الماضي والنبي صلى الله عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اوس بن الصامت وذلك لا يشك فيه من جهة ما عرفت من كونه هو السبب الا ان هذا الاشكال يعتوره من جهة عدم شمول اللفظ على ما تقرر من قاعدة دخول الفاء ومن جهة اخرى وهى ان الحكم انما يثبت من حين نزول الآية واوس ظاهر قبل نزولها فكيف يعطف حكمها على ما سبق لا سيما اذا كان الحكم قبل نزولها انه طلاق كما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال : ما اراك الا قد حرمت عليه ، فكيف يرتفع التحريم او الطلاق بعد وقوعه ،

وهذا الاشكال وارد في آية اللعان من الجهتين كما هو وارد هنا ووارد في آية السرقة وآية حد الزنا ونحوهما من الجهة الثانية لإثبات احكامها لمن صدر منه السبب المتقدم على نزولها وان لم نصل الفاء فيها داخلة في خبر المبتدا هذا تقرير السؤال وهو قوى واجاب عنه بما لا يقاومه فقال اما اثبات احكام هذه الآية لمن وجد منه السبب قبل نزولها فنقول ان السرقة والزنا ونحوهما من الأفعال التى كانت معلومة للتحريم عندهم وجوب الحد فيها لا يتوقف على العلم والفاعل لها قبل نزول الآية اذا كان هو السبب فى نزولها فى حكم المقارن لها لأنها نزلت مينة لحكمه فذلك يثبت حكمها فيه دون غيره من تقدمه واما دخول الفاء فى الخبر فيستدعى

المعوم في كل من يتظاهر من إمرأته مثلاً وذلك يشمل الحاضر والمستقبل وسبب النزول حاضراً وفي حكم الحاضر ، وأما دلالة الفناء على الاختصاص بالمستقبل فقد يمنع ، وأما كون الظاهر كان مطلقاً فلم يكن ذلك شرع ، وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم « ما أراك إلا قد حرمت عليه » فلم يثبت وقال بعض الناس أنه منسوخ بالآية فإن ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله فالأمر كذلك ويكون من نسخ السنة بالكتاب (١) .

قال (وكذلك مذهب الراوى كحديث أبي هريرة في الولوغ وعمله لأنه ليس بدليل قيل خالف الدليل وإلا اتحدت روايته قلنا ربما ظنه دليلاً ولم يكن)
البحث الثاني : فيما أن أعمل الراوى بخلاف المعوم هل يكون ذلك تخصيصاً للمعوم وقد اختلفوا فيه الأكثرون منهم الإمام والأمدى إلا أنه لا ينحص وعزاه الإمام إلى الشافعى قال لأنه قال إن حمل الراوى الخبر على أحد محله صرت إلى قوله والا فلا أصير إليه .

هذا كلام الإمام وهو صريح في أن صورة اختياره في المسألة التفصيل الذى ذكره ومنهم من يطلق القول في المسألة ويجعل هذا قولاً مفصلاً .

وذهبت الحنقيه والحنابلة إلى أن يكون مخصصاً ؛ وفضل بعضهم فقال إن وجد ما يقتضى تخصيصه به لم ينحص بمذهب الراوى بل به إن اقتضى نظر الناظر فيه ذلك والآخر بمذهب الراوى وهو مذهب القاضى عبد الجبار ، وقال إمام الحرمين إن علم من حاله أنه فعل ما يخالف الحديث نسياناً فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف إذ لا يظن بما قل أنه يرجح فعله إذ ذاك ولو احتمل أن يكون فعله احتياطياً كما

(١) راجع أسباب النزول للسيوطى ص ١٦٤ ط التحرير ، تفسير ابن كثير

(٦٠/٨) وما بعدها طبعة الشعب .

لوروى ما يقتضى رفع المخرج عن الفعل فيما يظن به التحريم رأيناه متخرجاً عنه
غير ملابس له ، فالتعويل على الحديث ويحمل فعله على الورع والتعليق بالأفضل
ولن لم يحتمل شيئاً من ذلك لم يجز التعليق بالحديث قلت وعندى أن محل الخلاف
مخصوص بالقسم الثالث إذ لا يتجه في القسمين الأولين .

وقد مثل المصنف تبعاً للامام هذه المسألة بما روى عن مسلم عن أبي هريرة أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل
سبع مرات أولاهن بالتراب ، رواه البخارى . ولفظه « إذا شرب ، مع أن
أباهريرة كما روى قال يغسل ثلاثاً فلا تأخذ بمذهبه لأن قول الصحابي ليس بدليل إذ
نحن مفرعون على أن قوله غير حجة وهذا المثال على هذا الوجه غير مطابق لأن
التخصيص فرع العموم وسبع مرات من أسماء الأعداد التي هي نصوص في مسمياتها
لامامة نعم قد يحسن إيراد ذلك مثالا إذا صدرت المسألة هكذا الراوى الصحابي
إذا خالف الحديث وفعل ما يضاذه فهل يعول على الحديث أو على فعله نحو خبر
أبي هريرة وأما لما نحن فيه فلا يحسن إرادته مثلاً ومثل له صفى الدين الهندى وكذا
ابن برهان كما نقله القرافى عنه بمثال أقرب من هذا وهو ابن عباس رضى الله عنه
روى من بدل دينه فاقتلوه وهذا عام فى الرجال والنساء وذهب هو إلى أن المرتدة
لا تقتل قلت وفى هذا المثال أيضاً نظر وهو أن من الشرطية على رأى لا تدخل فيها
النساء فلعل ابن عباس يختار ذلك الرأى .

على أن كل هذا عدول عن التحقيق والتمثيل بحديث أبي هريرة وعمله صحيح
وإنما جاء الفساد فيه من جهة تقريره على الوجه المتقدم ؛ وكان الإمام الناظر
علاء الدين الباجي (١) يقرره على الوجه الصحيح وهو أن الكلب من حيث أنه مفرد

(١) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول من هذا الكتاب .

مفروف للعموم يشمل كلب الزرع وغيره وأبي هريرة يرى أن كلب الزرع لا يغسل منه إلا ثلاثا وغيره يغسل منه سبعة فقد أخرج بعض أفراد الكلب .

هذا هو معنى التخصيص في الحديث وهذه فائدة حسنة لكن ما أدري من أين كان له أن أبا هريرة كان يغسل من كلب الزرع ثلاثا فان المعروف اختلاف الرواية عن أبي هريرة في أنه هل كان يرى أن الغسل من ولوغ الكلب سبع أو ثلاث فروى المارقفنى بسنده إلى عبد الملك عن عطاء عن أمى هريرة قال إذا ولغ الكلب في الإناء فأهرقه ثم أغسله ثلاث مرات ثم قال المراقفنى يرويه غير عبد الملك عن عطاء عنه سبع مرات قلت فان صح أن أبا هريرة كان يغسل بين كلب الزرع وغيره يكره ذلك جمعا بين اختلاف الروايات فمن روى عنه السبع يكون كلامه في غير كلب الزرع ومن روى للثلاث يكون مراده كلب الزرع .

واحتج من جعل مذهب الراوى مخصصاً بأنه إنما خالف لدليل لانه لو خالف لا لدليل لفسق فلا تقبل روايته وإذا كانت مخالفته مشاركة إلى دليل تخم اتباعه ، والجواب أنه ربما خالف لشيء ظن في نفسه بما أداه إليه نظره كونه دليلا ولم يكن كذلك في نفس الأمر فلا يلزم القدرح في روايته لانه لم يقدرح إلا على حسب تأدية اجتهاده ولا الاتباع لنتم صحة المظنون بل ولو احتمل أن ما ظنه حق في نفسه فليس لنا الانتقاد له بمجرد التقليد ما لم يتضح لنا وجه الحق في ذلك والقرض أن الذى يتضح لنا خلاف ما عمله لقيام الدليل الذى رواه معارضنا بحق لما رآه .

خاتمة : اضطرب للنظر في أنه هل صورة هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان الراوى صحابيا أم الأمر أعم من ذلك الذى صح عندى ويجوز أن الأمر أعم من ذلك ولكن الخلاف في من ليس بصحابي أضعف فليكن القول في المسألة هكذا لأن كان الراوى صحابيا وقلنا قول الصحابي حجة خص على المختار .

(م ١٤ - الإجماع ٢)

قال القاضي في مختصر التقریب وقد ينسب ذلك إلى الشافعي في قوله الذي يقلد الصحابي فيه ونقل عنه أنه لا يخصص به إلا إذا انتشر في أهل المعصر ولم ينكره وجعل ذلك نازلا منزلة الإجماع وإن قلنا قوله غير حجة ففيه الخلاف المتقدم ، وإن كان غير صحابي ترتب الخلاف على الصحابي ، فإن قلنا لا يخصص بقول الصحابي الراوي لم يخصص بقول الراوي الذي ليس بصحابي جزما وإن قلنا يخصص ففي هذا خلاف .

وأما قول القراني صورة المسألة أن يكون صحابيا وأما غير الصحابي فلا يخصص قطعا فليس يجود المعتمد ما قلناه وبشهاد له الدليل الذي ذكر من أنه إنما يخالف الدليل وإلا اتقدحت روايته ، فإن هذا يشمل الصحابي وغيره وبما ذكرناه صرح إمام الحرمين في البرهان فقال وما ذكرناه يعني من هذه المسألة غير المختص بالصحابي فلوروى بعض الأئمة حديثا وعمل بخلافه فالأمر على ما فصلناه انتهى .

قال السابعة أفراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه السلام إنما أهاب دبنغ فقد ظهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لأنه غير مناف قيل المفهوم مناف قلنا مفهوم القب مردود .

إذا أفرد الشارع فردا من أفراد العام بالذكر وحكم عليه بما حكم على العام لا يكون منحصرا للعموم خلافا لأبي ثور مثاله ما روى مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أيا أهاب دبنغ فقد طهر» (٢) وقال عليه السلام وقد مر بشاة ميمونة لمولاة ميمونة كما رواه مسلم «إلا أخذوا إهابها فدينوه فاتفعوا به ،

(١) حديث صحيح رواه الترمذي ، باب «جلود الميتة إذا دبت» ، وابن ماجه في كتاب اللباس ، باب «لبس جلود الميتة إذا دبت» ، كما رواه الإمام الشافعي ومسلم في صحيحه بلفظ «إذا دبنغ الإهاب فقد طهر»

والدليل على أن العام لا يختص ببعضه إذا أفرد بالذكر أن التخصيص لا بد وأن يكون بينه وبين العام منافاة ولا مناقاة بين كل الشيء وبعضه واحتج أبو ثور بأن تخصيص الشيء بالذكر يفهم منه نفى الحكم عما عداه وإلا فلا تظهر فائدة التخصيص ذلك الفرد بالذكر .

(وأجاب) المصنف بأن المفهوم هنا مفهوم اسم وهو غير حجة كما سبق وعندي في ترتيب المسألة على هذا الوجه نظر وما أظن أبا ثور يستند في ذلك إلى مفهوم اللقب فإن الظاهر أنه لا يقوم به فإنا لم نر أحدا سخكه عنه مع أنه أجل وأقدم من الدقاق وأولى أن تودع الأثره بطون الأوراق ولعله يقول بهذا المفهوم إذا ورد خاصا بعد عام تقدمه وتقول إن ذلك قرينته في المراد بذلك العام هذا الخاص ويجعل العام كالملحق والخاص كالمتقيد ولا يكون ذلك قولاً منه بمفهوم اللقب الذي قال به الدقاق وحينئذ ترتيب المسألة على أنه استند فيها إلى مفهوم اللقب غير سديد والرد عليه كذلك .

قال : « الثامنة عطف الخاص لا يخص مثل لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المخطوف والمخطوف عليه قلنا التسوية في جميع الأحكام غير واجبة ،

عطف الخاص على العام لا يوجب تخصيص العام خلافاً لابن حنيفة وأصحابه وتوقف فيه بعض المتكلمين مثاله أن أصحابنا لما احتجوا على أن المسلم لا يقتل بالادي بما روى أبو داود من حديث عمر وابن شبيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده ، (١) .

(١) كما رواه التجارى في كتاب الديات ، باب « لا يقتل مسلم بكافر وابن

مواجه والترمنى ، تحفة الأحرفى ٤ / ٦٦٨ - ٦٧٠ م

الحنفية أو بعضهم أنه عليه السلام عطف عليه قوله ولا ذوعهد في عهده فيكون.
مفناه ولا ذوعهد في عهده بكافر ثم أن الكافر الذي لا يقتل به ذوالعهد هو الحرى.
فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضا هو الحرى تسوية بين المعطوف
والمعطوف عليه ، أجاز المصنف بأن التسوية بين المعطوف والمعطوف غير واجبة
في جميع الأحكام وهو جواب ضعيف لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في جميع الأحكام بل باثترا كهما في المتعلقة كالحال والشرط
والمصنف يوافق على ذلك .

كما نص عليه في الاستئنا المتمقب للجمل بل الجواب الصحيح أن قوله ولا ذوعهد
في عهده كلام تام ، لأنه لو قال ولا يقتل ذوعهد لكان من الجائزان يتوهم منه
متوهم أن من وجد منه العهد ثم خرج عن عهده لا يجوز قتله فلما قال في عهده
علمنا أن هذا انتهى مختص بكونه في حال العهد وإذا ثبت كونه كلاما تاما فلا
يجوز اضمار تلك الزيادة اعنى لفظة بكافر لأن الاضمار على خلاف الأصل .

(فان قلت) ما وجه الارتباط بين هاتين الجملتين حيثئذ اعنى قوله لا يقتل
مسلم بكافر ولا يقتل ذوعهد في عهده إذ لا يظهر لاحدهما تعلق بالآخرى

(قلت) ظنى أن أبا اسحق المروزى أحد أئمة أصحابنا أجاب عنه في التعليلة.
بان عداوة الصحابة رضى الله عنهم للكفار في ذلك الوقت كانت شديدة جدا فنبه
صلى الله عليه وسلم على أن صاحب العهد إذا كان في عهده لا يقتل لئلا يتجرد
اللفظ الباطل على أن المسلم لا يقتل بالكافر ، أعنى قوله لا يقتل مسلم بكافر فتحمل
العداوة الشديدة على الإقدام على قتل كل كافر من معاهد وغيره وهذا الجواب جدير
بأن يقتبط ولا يقال حرمة الإقدام وإن انتفى القصاص باقية وهى تحمل الصحابة
الذين هم أهل اللوم الشديد على الاضمار لانا نقول كان ذلك في صدر الإسلام
فلا يلزم من كون المسلم لا يقتل بالكافر أن يكون قتل المنافق حراما ، بل يحكم

ولا بنى القصاص بين المسلم والكافر مطلقا ، والدليل الدال على جواز قتل الكافر في الجملة قائم فيمن تخصص ذلك الدليل عن نهيه قتل المعاهد في عهدهم

قال (التاسعة عود ضمير خاص لا ينحص مثل والمطلقات مع ويعولتن لأنه لا يريد على إعادته)

عود الضمير إلى بعض العام المتقدم هل يوجب تخصيص العام وإن شئت قلت إذا عقب اللفظ العام باستثناء أو تقييد بصيغة أو حكم خاص لا يتأتى في كل مدلوله بل في بعضه فهل يوجه ذلك تخصيصه اختلفوا فيه فذهب الأكثر من أصحابنا إلى أن ذلك لا يوجب تخصيصه وبه جزء في الكتاب واختاره النزالي والآمدي وابن الحاجب وصفي الدين الهندي

وذهب أكثر الحنفية إلى أنه ينحصه ولذلك قالوا في قوله عليه السلام « لا تبعوا البر بالبر إلا كيلا بكيل » (١) إن المراد منه ما يكال من البر فيجوز بيع الحفنة بالحفتين لأن ذلك القدر ما لا يكال

وذهب جماعة منهم أمام الحرمين وأبو الحسين والامام إلى التوقف ومثل في الكتاب لذلك بقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » (٢) ثم انه تعالى قال ويعولتن أحق يردهن وهذا اختص بالمطلقة بالطلاق الرجعي دون البائن

(١) روى هذا الحديث بروايات متعددة ، منها ما رواه مسلم عن أبي الأشعث أن معاوية أمر ببيع آنية من فضة في أعطيات الناس ، فبلغ عباده ، فقال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر ، والشعير ، والملح بالملح ، إلا سواء بسواء ، عينا بعين ، فمن زاد أو أزداد فقد أربى » (المغنى لابن قدامة ١١/٤) ط مكتبة الجمهورية والرياضة الحديثة .

(٢) سورة البقرة آية (٢٢٨)

فيقول الأولون إن ذلك لا يقتضى إن المراد من المطلقات الرجعيات وتقول الحنفية
بمتنضيه، ومثال ذلك استثناء قوله تعالى ولا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن، (١).
إلى قوله إلا أن يمفون فاستثناء العفو عنه الكناية راجعة إلى النساء ومعلوم أن العفو
لا يصح إلا من البالغات العاقلات دون الصبية والمجنونة فهل يوجب ذلك أن يقال أن
المراد من النساء في أول الكلام البالغات العاقلات فقط، ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى.
يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد
ذلك أمراً يعني الرغبة في مراجعتهم ولا ريب في أن ذلك لا يتأتى في الطلاق البائن.
فهل يقتضى بعد ذلك تخصيص المذكور في أول الكلام بالرجعي

ومثال التقييد بحكم آخر ما أورده المصنف وقد شرحناه واحتج المصنف
بأن عود الضمير لا يريد على إعادة ذلك البص لو صرح بالإعادة فقيل وبعبارة
المطلقات أحق بردهن في المثال الأول والا أن يفو العاقلات والبالغات في المثال
الثاني أو يحدث أمراً في الرجعيات في المثال الثالث لم يكن ذلك مخصصاً اتفاقاً
فكذلك هنا .

واحتج المتوقف بأن ظاهر العموم يقتضى الاستخراق وظاهر الكناية تقتضى
مطابقتها للمكنى في العموم والخصوص وليست مراعاة ظاهر العموم بأولى من
مراعاة ظاهر الكناية فوجب التوقف

وأجيب عنه بأننا لا نسلم أنه ليست مراعاة أحدهما بأولى من مراعاة الآخر
بل مراعاة إجراء العام على عمومه أولى من مراعاة مطابقة الكناية للمكنى ، لأن
المكنى أصل والكناية تابعة لأنها تفتقر في دلالتها على مساهما إليه من غير عكس.

ومراعاة دلالة التبوع أولى من مراعاة دلالة التابع ، ولأنه أكثر فائدة وأظهر دلالة فكان بالرعاية أجدر .

فائدة سألت والذى رحمه الله فى قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم)^(١) وقول الشافى رضى الله عنه أن ذلك فى الأحرار بدليل أن العبد لا يملك ، فقلت هذا من عطف الضمير الخاص على العام فلا يقتضى التخصيص على الصحيح ، فقال ليس هذا من ذلك القليل لأن ذلك فى لفظ عام يتقدم ويأتى بعده ضمير لا يستقل بنفسه بل يعود على ذلك اللفظ المتكلم العام .

وهنا خطاب والمخاطب لم يتحقق فيه عموم ولا خصوص ، والمرجع فيه إلى قصد المتكلم وما يدل عليه فقوله فانكحوا خطاب للمخاطبين لم يتحقق دخول العبيد فى موضوعه بل بحسب ما يريد المتكلم من مخاطبه .

فإذا دل دليل فى آخر الكلام أن فى أوله على المراد حمل عليه وهنا قد دل دليل فى آخره وهو قوله (أو ما ملكت أيمانكم) ، وفى أوله وهو (وإن خفتم أن لا تعدلوا فى البتأى) فإنه إنما يخاطب به من أتى أمر التبر والجد لا يلى أمر اليتيم ، فقلت الخطاب الأول يبيح الناس الأحرار والعبيد بدليل قوله (يا أيها الناس اتقوا ربكم)^(٢) فقال لنا فى الجواب طريقان .

أحدهما : ما قررناه غير مرة من أن أيا نكرة وهى المنادى وصف بالناس

(١) سورة النساء آية ٣ .

(٢) مفتاح سورة النساء والحج .

فاللقب والإلام في الناس للمهد والمجهود هي التكررة المقصودة وهو الذي باداه المتكلم والمهد مقدم على العموم .

والثاني أن يسلم أنها للعموم ويقوم دليل على أن الخطاب بعدها لبعضهم مثاله أن يقول لشرة أفعلوا كذا ثم يقول لبعضهم أفعلوا كذا فليس تخصيصا للأول وإنما هو خطاب أخير من خطوب أولاً وهو بعض منه وهو يشبه الالتفات فليس من باب عود الضمير المقضى للتخصيص على خلاف فيه بل هذا لا يقتضى التخصيص قولاً واحداً لأن كل الكلامين مستقل بنفسه وإن كان بينهما التام والله أعلم .

قال (تذييب . المطلق والمقيدان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملاً بالدليلين . وإلا فإن اقتضى التقياس تقيده قيد وإلا فلا) .

المطلق والمقيد كالعام والخاص وكل ما يجوز فيه تخصيص العام من الأدلة أما على الوفاق الخلاف فانه يجوز به تقييد المطلق من غير تفاوت .

وذلك جعل المصنف للكلام فيه ذنابة وتممة للعام والخاص والأخذ في شرح ما أورده يستدعى تقديم مقدمة فنقول المطلق منقسم إلى حقيقى وإضافى .

أما الحقيقى فهو المطلق من كل وجه وقد يقال المطلق على الإطلاق وهو المجرد عن جميع القيود الدالة على ماهية الشيء من غير أن يدل على شيء من أحوالها . وعوارضها على ما ذكرنا في باب (العام والخاص) .

أما الإضافى مثل قولك اعتق رقبة واضرب رجلاً فليس هو مطلقاً من كل وجه بل هو دال على واحد شائع في الجنس وهما قيدان ذاتان على الماهية .

وهذا مطلق بالنسبة إلى قولنا رقبة مؤمنة ومقيد بالنسبة إلى اللفظ الدال على ماهية الرقبة من غير أن يكون فيها دلالة على كونها واجبة أو كثيرة شائماً

في الجنس أو ميعنا وإذا عرفت انقسام المطلق إلى قسمين فاعلم أن المقيد ينقسم أيضا إلى قسمين مقابلتهما فالقيد من كل وجه أو على الإطلاق هو اللفظ الذي لاشارك فيه أصلا كاسماء الاعلام .

وأما المقيد من وجه دون وجه فتحورقة مؤمنة ورجل عالم ، وإذا عرفت ذلك فلنعد إلى الشرح والمقصود الكلام في حمل المطلق على المقيد؛ اعلم أن متعلق حكم المطلق أما أن يكون غير متعلق بحكم المقيد أو لا يكون .

فإن كان الثاني فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقا لأنه لامناسبة بينهما ولا تعلق لاحدهما بالآخر أصلا ومثلوا هذا بتقيد الشهادة بالعدالة وجريان ذكر الرقة في الكفارة مطلقا مجرى العدالة .

وإن كان الأول فاما أن يتحد السبب أو يختلف وعلى التقديرين إما أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد أمراً أو نهيأ أو أحدهما أمراً والآخر نهيأ فهذه أقسام ستة .

أحدهما : أن يكون السبب واحداً وكل واحد منهما أمراً نحو أن نقول اعتقوا رقة مؤمنة إذا أحستتم ثم نقول مرة أخرى اعتقوا رقة إذا أحستتم فهاتان لاخلاف أن المطلق محمول على المقيد وكذا لو قال أولا اعتقوا رقة ثم قال اعتقوا رقة مؤمنة وكذا لو لم يعلم التاريخ بينهما لأن من عمل بالمقيد قد عمل بالمطلق ضرورة أن المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل آت بالجزء فيكون العمل بالمقيد عملاً بالدليلين .

وأما العمل بالمطلق فليس عملاً بالمقيد لأن الآتي بالجزء لا يكون آتياً بالكل بل تاركاً له فيكون العمل بالمطلق يستلزم الترك لأحد الدليلين بالكلية فإذا كان الجمع بين الدليلين واجباً مع استلزامه الترك لشيء من ميلولات .

أحدهما فليجب حيث لا يستلزم ذلك بطريق أولى ولا يخرج ذلك على الخلاف في تقابل العام المتأخر والخاص المتقدم بهذا الذي ذكرناه .

فإن قلت فقضى الاطلاق التمكّن من أى فرد شاء المكلف والتقيّد يزول التمكّن من ذلك فلم كان هذا أولى من حمل الأمر بالمقيّد على التنبؤ ؛ قلت هذا الحكم الذى هو التمكّن حالة الاطلاق غير مدلول عليه باللفظ لأن اللفظ وهو اعتق رقبة مثلاً إنما دل على اتّحاد عتق رقبة وكون الكافرة في حالة الاطلاق مجزئة .

إنما جاء من تركيب العقل مع النقل لأنك تقول هذه الكافرة تجزى لأنها رقبة والرقبة تجزى لقوله اعتق رقبة فكون الكافرة تجزى غير مدلول عليه باللفظ فكان أولى بالرعاية المطلق عاماً والمقيّد غير مدلول عليه لفظاً والمقيّد وهو اعتق رقبة مؤمنة مدلول عليه باللفظ فكان أولى بالرعاية .

الثانى : أن يكون كل واحد من المطلق والمقيّد نهياً نحو أن تقول لا تعتق رقبة ثم تقول مرة أخرى لا تعتق رقبة كافرة فنقول بمفهوم الخطاب يلزمه أن يخصص النهى العام بالكافرة لأن النهى الثانى عنده يدل على أجزاء من ليست كافرة ولقائل أن يقول وجود المطلق والمقيّد في جانب النهى والنهى يصير المطلق عاماً والمقيّد خاصاً لأن ذلك نكرة في سياق النهى فلا يتصوران في هذين الجانبين .

الثالث : أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً وهو قسبان لأنه إما أن يكون المطلق أمراً والمقيّد نهياً نحو أن تقول اعتق رقبة كافرة ثم تقول لا تعتق رقبة أو بالعكس نحو لا تعتق رقبة ثم تقول اعتق رقبة مؤمنة في هاتين الصورتين يوجب المقيّد تقيّد المطلق بضده بلا خلاف .

الرابع : أن يكون كل واحد منها أمراً ولكن السبب مختلف نحو قوله تعالى

في كفارة الظهار (فتحري رقة) وقوله في كفارة القتل (فتحري رقة مؤمنة)
فها هنا اختلفوا على ثلاثة مذاهب .

أحدهما : أن يحمل عليه من غير حاجة إلى دليل آخر فان تهيد أحدهما يوجب
تهيد الآخر لفظا ، وبه قال بعض أصحابنا . قال إمام الحرمين : وأقرب طريق
لهؤلاء ان كلام الله تعالى في حكم الخطاب وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق
فيه على المقيّد ، قال وهذا من فنون الهديان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله تعالى
مختلفة متباينة لبعضها حكم التعليق والإختصاص وبعضها حكم الإستفلال
والإتقطاع .

فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب
الله النبي والإيتاب والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيماً ولا
يعنى في مثل ذلك الإشارة إلا اتحاد الكلام الأزلي ومضطرب المتكلمين في الالفاظ
وقضايا الصيغ وهي مختلفة لامراء في إختلافها فسقط هذا الكلام .

والمذهب الثاني : وعليه الحنفية أنه لا يجوز الحمل عليه بحال لأن ذلك الدليل
إن كان دون المطلق في القوة لم يصلح لنسخه وإن كان مثله فن علم شرط النسخ
كان نسخاً له وإلا كان تعارضاً فهو غير محمول على المقيّد بحال .

والثالث : وهو قول الشافعي وجمهور الأصحاب أنه إن وجد قياس وكان
دليل غيره يقتضى تهيد قيد وإلا فلا وهذا ما جزم به في الكتاب .

الرابع : أن يكون كل واحد منهما نهياً والسبب مختلف نحو لا تعتق رقة
في كفارة الظهار مثلاً . ثم نقول لا تعتق رقة مؤمنة في كفارة القتل . فالعائل
بالمفهوم وتهيد المطلق بالمقيّد إن وجد دليل يلزفه تخصيص النهي العام بالكافرة
إن وجد دليل .

الخامس : أن يكون أحدهما أمرا والآخر نهيًا والسبب مختلف وهو فمهمان :
لأنه إما أن يكون المطلق أمراً نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار والمهيد نهيًا
نحو لا تعتق رقبة كافرة في كفارة القتل أو بالعكس نحو لا تعتق رقبة في كفارة
الظهار ثم يقول اعتق رقبة مسلمة في كفارة القتل وحكهما واحد ولا يخفى عليك
عما سبق وقد ذكر المصنف ما إذا اتحد السبب وما إذا اختلف

ولا يسر عليك فهم كلامه بعد الصفو إلى ما القيته لك من الشرع وما أمهله
المصنف ما إذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدتين متضادتين فنزعم
إن التقيد باللفظ قال ببقاء المطلق على إطلاقه إذ ليس تقيدته بأحدهما أولى من
تقيدته بالآخر ومن حمل المطلق على المقيد بالقياس حمله على ما كان جملة عليه أولاً
وقد بثل لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم في النسبات من ولوغ الكلب إحداهن
بالتراب ، وفي رواية أولاهن ، وفي رواية فعفروه الثامنة فلا يحمل على إحدى

الروايتين دون الأخرى للترجيح من غير مرجح إن القياس هنا متمند بل يرجح
إلى أصل الإطلاق وتقول يجوز التعديل في كل واحدة من المرات عملاً برواية
إحداهن المطلقة هكذا ذكره وبه أجاب الشيخ أبو العباس القرافي عن الاعتراض
وأورده بعض قضاة الحنفية على الشافعية بأن قاعدتهم حمل المطلق على المقيد فكان
ينبغي أن يوجبوا أولاهن لو ردد إحداهن وأولاهن فأجاب القرافي بأنه قد عارض
رواية أولاهن رواية أخراهن يريد بذلك فعفروه الثامنة فيرجع إلى أهل
الإطلاق .

قال بعض المتأخرين وعلى هذا ينبغي اتحصار الوجوب في الأولى والثامنة
ينبغي فيها . وإعلم أن هذا هو الذي نهى عليه الشافعية في الام فقال ما نهيه وإذا
غسلهن سبع مرات جعل أولاهن أو أخراهن ترايا لا يطهر الا بذلك انتهى .

وفي مختصر البيهقي فقال في أثناء باب غسل الجمعة وهو بفرد باب التيمم كيف هو وقبل كتاب الصلاة ما نفضه وإذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبعا أولاهن أو أخراهن بالتراب لا يطهره غير ذلك .

وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخنزير قياسا عليه يغسل سبعا انتهى . وهو في غاية الغرابة وعليه جرى المرعشي من أضحابنا في كتابه ترتيب الأقسام وعبارته ما أصاب الكلب بلسانه أو بعضه من أعضائه من الماء القليل نجسه ولم يطهر الإناء إلا أن يغسل سبع مرات أولاهن أو أخراهن بالتراب لكن في هذا البخش نظر ذكره والذي وهو أنه إنما ينبغي حيث أن يوجب كأنها الأولى والأخيرة لورود الحديث فيهما ولا تنافي في الجمع بينهما اللهم إلا أن يراد بالثامنة ثامنة العدد لا الأخيرة فإنه حيث يكون مطلقا كحداهن ويكون رواية إحداهن والثامنة واحدة ومعنى رواية أولاهن فيعود أصل السؤال وينظر هذا السؤال سؤالان آخران .

أحدهما : أن أبا حنيفة قال : لا يجرى التخالف بين المتبايعين إلا إذا كانت السلعة قائمة . أما إذا كانت تالفة فالقول قول المشتري . والثافعي وصحى الله عنه قال إذا اختلف المتبايعان تحالفا سواء كانت السلعة قائمة أو تالفة مع أنه روى أنه صلى الله عليه وسلم قال (إذا اختلف المتبايعان تحالفا) (١) وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال (إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا) فلم لا تحمل مطلقا .

(١) روى هذا الحديث بعدة طرق كلها صحيحة . منها ما رواه ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم — قال : إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة . ولاينة لاحدهما تحالفا .

على المقيد مع اعادة للقاعدة .

والثاني : ان في كتاب فريضة الصدقة في فريضة الابل فان زادت على عشرين ومائة وهو المطلق في الزيادة وجاء مقيداً في حديث ابن عمر فان زادت واحدة فلا ينبغي أن يجب في مائة وعشرين وبعض واحدة الى ما يجب في مائة وعشرين فقط والجواب عن الاول من وجوه .

احدهما أنه روى من حديث أبي وائل عن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إذا اختلف المتبايعان والمبيع مستهلك فالقول قول البائع رواه الدارقطني والحصوم وروا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان فالقول ما قال البائع فان استهلك فالقول قول المشتري .

وهذا يوافق الحديث المقيد بكون السلعة قائمة وهما قيدان متضادان فرجعنا إلى أصل الاطلاق ثم إن هذا الحديث يقتضى عدم جريان التحالف مطلقاً وهم لا يقولون به ثم أنه يرويه الحسن بن عماره وهو متروك ردى الحفظ .

والثاني أن الحديث المشتمل على التقييد بكون السلعة قائمة يرويه القاسم ابن عبد الرحمن عن ابن مسعود ولم يلقه فيكون مرسلًا ونحن لا نقول بالمراسيل . والحق أن الحديث الذى رواه من التقييد بقيام السلعة ضعيف والذى رويناه من التقييد بهلاكها ضعيف أيضاً ولا حاجة الى التطويل في بيان ذلك (١) . وضعف التقييدين يكفى في الرجوع الى أصل الاطلاق وقول الغزالي في المآخذ فيما يرويه أصحابنا من التقييد بالهلاك أجمع أهل الحديث على صحته باطل نهبنا عليه لثلاث يقع الاعتراض به .

(١) راجع أقوال العلماء في هذه المسألة في كتاب « المتى » لابن قدامة المقدس

(٤ / ٢١٠ وما بعدها) طبعة مكتبة الجمهورية والرياض الحديثة .

والتالى أن التخصيص على قيام السلعة إنما كان تنبيها على حالة تلفها لانه إذا كان التحالف ثابتا عند حالة قيام السلعة مع أنه يمكن الاستظهار بالرجوع إلى القبيحة وتعرف صفاتها فلان يتحالف مع تلفها ولا يمكن الرجوع إلى صفاتها أولى، وعن الثاني أنه إنما يرد على الاصطخري من أصحابنا القائل بأنه يجب ثلاث بنات لبون فيما إذا زادت بعض واحدة، والصحيح أنه إنما يجب حقتان وقاه بحمل المطلق على المقيد فاندفع السؤال .

الباب الرابع في المجمل والمبين

وفيه فصول الأول في المجمل وفيه مسائل المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم
واسكان الميم وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام « لمن الله اليهود حرم الله عليهم
شحوم الميتة لجملوها أى خلطوما وباعوها فاكلوا ثمناها (٢) فسمى اللفظ بجملا
لاختلاط المراد بغيره والمبين بفتح الباء آخر الحروف من البيان يقال لفظ مبين إذا
كان نصافي معناه بمعنى أن واضعه ومستعمله وصلابه إلى نهاية البيان فهو مبين
وإذا كان اللفظ بجملا ثم ين يقال له مبين ويثبت الشيء بيانا أى أوضحته أيضاحا،
وأما تعريفه اصطلاحا فقد سبق في تقسيم الالفاظ

(قال الأول اللفظ أما أن يكون بجملا بين حقائقه كقوله تعالى (ثلاثة قروء)
أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبحوا بقرة أو مجازاته إذا انتفت الحقيقة
وتكافأت فان ترجح واحد لانه أقرب إلى الحقيقة كتنى الصحة من قوله لاصلاة
لاصيام أولانه أظهر عرفا واعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم الأكل من ورفع
عن أمي الخطأ والنسيان ، (وحرمت عليكم الميتة) حمل عليه)

اللفظ المجمل أما أن يكون بجملا بالنسبة إلى حقائقه أن كان ذا حقائق أولا
والأول هو المشترك كقوله تعالى ، ثلاثة قروء ، فانه يحمل بالنسبة إلى حقيقته

(٢) حديث صحيح رواه مسلم ، كتاب البيوع ، باب تحريم بيع الخمر
والميتة والخزير والأصنام ، والبخارى ، كتاب البيوع ، باب بيع الميتة والأصنام ،
كما رواه أبو داود والترمذي وانظر تفسير ابن كثير ، ٣ / ٢٥٠ ، ط الشعب .

اعنى الطهر والحيض عند من يقول لن القرم موضوع لهما وضماً أولياً وهو الصحيح .

والثاني إما أن يكون بالنسبة إلى أفراد حقيقة واحدة أولاً ، والأول مثل قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)^(١) فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد منها معين على كلام فيه سيأتي إن شاء الله في الفصل الثاني لهذا .

والثاني أن يكون الاجمال في الخارج عما وضع له اللفظ وإنما يكون ذلك بأن تنفى الحقيقة أى يظهر إرادة عدمها وتكافأ مجازاتها أى تتساوى ، وأما إذا ترجح أحد المجازاة فيتعين العمل به ولا يكون اللفظ مجملاً ولترجيح أسباب ذكرها في الكتاب .

أحدهما أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله صلى الله عليه وسلم لاصلاة إلا بطهور .

وقد تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله لاصيام لمن لم يبيت الصيام قبل الفجر ، وهذا الحديث لفظه هكذا غير معروف ولكن رواه عبد الله بن أبي بكر ابن عمرو بن حزم عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه عن حفصة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له ،^(٢) .

(١) سورة البقرة آية ٦٧ .

(٢) حديث صحيح رواه البخارى ، كتاب الصيام ، باب « إذا نوى الصيام بالتهار ، والنسائي ، باب « النية في الصيام » ، وابن ماجه باب « ما جاء في الصوم من الليل » ، والترمذى ؛ باب « لاصيام لمن لم يعزم من الليل » ، (تحفة الأحوزى ٤٣٦١٣) .

(١٥٢ - الإبهاج - ٢٥٠) .

وهذا اسناد صحيح قال الحاكم أبو عبد الله على شرط البخارى فحقيقة هذين
الخبيرين نفى ذات الصلاة عند عدم الطهارة وذات الصوم عند عدم التبة الميئة .

وهذه الحقيقة غير مرادة لأننا نشاهد الذات قد يقع بدون هذين الشرطين
فتعين الحمل على المجاز وهو اضرار الصحة والسكال واضرار الصحة أرجح لكونه
أقرب إلى الحقيقة لأن نفى الذات يستلزم نفى كل الصفات ونفى الصحة أقرب بهذا
المعنى إذ لا يبقى معه وصف التبة بخلاف نفى السكال فان الصحة تبقى معه وهى
وصف ولك أن تقول ما ذكرتموه فى هذين الحديثين متقدح إذا قلنا إن الصحة
والفساد بما يتوران الماهية الجعلية أما إذا قلنا للفساد يزىل اسمها فنفى الحقيقة
موجود .

الثانى أن يكون أحد المجازين أظهر عرفا وأشهر كقوله صلى الله عليه وسلم
« رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » فان ظاهره رفع نفس الحرج ونفس النسيان
وليس بمراد فتعين حمله على المجاز باضرار الحكم أى حكم الخطأ والنسيان والحرج
يعنى الإثم أى أثمهما والحمل على الإثم أظهر من جهة العرف لتبادره إلى الذهن من
قول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ والنسيان ولأنه لو قال ذلك ثم أخذ يعاقبه على
ما أخطأ فيه أو نسيه عد مناقضا .

واعلم أن الحديث الذى أورده المصنف رواه الحافظ أبو القاسم التيمى من
حديث ابن عباس وروى ابن ماجه معناه ، وصححه ابن حبان ، وقال أحمد
لا يثبت .

والثالث أن يكون أعظم مقصودا من غيره كقوله تعالى (حرمت عليكم
الميئة) ، وقوله عليه السلام فى البحر الحل ميئته فان حقيقة اللفظ اضافة الحرمة
والحل إلى نفس العين كما ذهب إليه الكرخى وهو عندنا باطل (لأن الأحكام عندنا

إنما تتعلق بالأفعال المقدورة للكف وليست العين كذلك فلا يتعلق بها حمل ولا حرمة فيتين المجاز بالاختار فيضمر أما الأكل أو البيع أو نحوهما والأكل أولى لأنه أعظم المقصود من تلك الأشياء عرفا فيحمل اللفظ عليه .

وقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى دعوى الإجمال في الأمثلة المذكورة متمسكين بأن الحقيقة غير مرادة والمجازات متعددة فلا يضمر الجميع لأن الضرورة تندفع بالبعض وليس بعضها بأولى من بعض فيترجح الإجمال والجواب أننا نضمر البعض ولا نسلم عدد الأولوية فإن بعضها أرجح وأولى لما تقدم .

واعلم أن المجرى ليس منحصراً فيما ذكره بل بقيت أشياء أهمها :
أخذهما الإجمال العارض للفظ بواسطة الاعلال كالختار فإنه صالح باسم الفاعل ؛
واسم المفعول .

والثاني بواسطة جمع الصفات وادغامها بما يصلح أن يرجع إلى كلها أو إلى بعضها نحو قولك زيد طيب أديب خياط ماهر ؛ فقولك ماهر يصلح أن يكون راجعاً إلى الكل أو إلى البعض فقط وذلك البعض يصلح أن يكون هو الأخير أو غيره .

الثالث المجرى بواسطة الاستثناء المجهول كما تقدم في العام إذا خص بمجهول كما في قوله تعالى (إلا ما تلى عليكم) .

والرابع المجرى بواسطة التركيب كقوله تعالى (أو ينفو الذي بيده عقدة النكاح) (١) فإن من بيده العقدة يحتمل أن يكون هو الزوج أو الولي .
ولذلك اختلف العلماء فيه فأخذ بالأول الشافعي ؛ وبالثنائي مالك رحمهما الله .

(١) سورة البقرة آية (٢٢٧) .

والخامس : الجممل بسبب التردد في عود الضمير إلى ما تقدمه كقولك كلما علمه الفقيه فهو كما علمه فان الضمير في هو متردد بين الود إلى التقيه وإلى معلوم الفقيه والمعنى يكون مختلفا حتى أنه قيل بعوده إلى الفقيه كان ممناد فالفقيه كعلومه وإن عاد إلى معلومه كان للمعنى معلومه على الوجه الذى علم .

والسادس : الجممل بسبب تردد اللفظ بين جمع الأجزاء وبين جمع الصفات نظراً إلى اللفظ وإن كان أحدهما يتعين بدليل من خارج وذلك نحو قولك الثلاثة زوج وفرد فانه بالنظر إلى دلالة اللفظ لا يتعين أحدهما وبالنظر إلى صدق القائل يتعين أن يكون المراد منه جمع الأجزاء فان جملة على جميع الصفات أو على جمعها يوجب كذبه

والسابع : الإجمال بسبب الوقف والإبتداء كما في قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراحمون في العلم يقولون) فالواو في قوله والراحمون مترددة بين العطف والإبتداء ، ويختلف المعنى بذلك .

الثامن : الإجمال بصلاحيه اللفظ المتشابهين بوجه كالنور للعدل ونور الشمس .

التاسع : بصلاحيته لماتلين كالجسم للسماء والأرض والرجل لزيد وعمرو قال الغزالي وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وتأخر وقد يكون مستعاراً لأحدهما من الآخر كقولك الأرض أم البشر والام إنما وضعت للوالدة وهذا كله في الإجمال في اللفظ والمصنف جعل اللفظ مورد التقسيم فأفهم بذلك أن الإجمال لا يكون في الفعل وليس يجسد بل قد يكون فيه فوائد

الأولمى : لتصحیح جواز ورود الجممل في كتاب الله تعالى وسنه رسوله صلى الله عليه وسلم والدليل عليه ما نكوتنا من الآيات وفي مسألة ورود المشترك في كتاب الله سنة رسوله صلى الله عليه وسلم

الثانية : اختلفوا في جواز إيقام الإجمال بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم واختار إمام الحرمين في البرهان في أثناء بحث أن كل ما يثبت التكليف في العلم به فيستحيل استمرار الأجمال وما لا يتعلق به تكليف لا يستحيل ذلك فيه ولا يعد

والثالثة : لقائل أن يقول يجوز التمسك بعموم (أحلت لكم بهيمة الأنعام) إذا الاستثناء وقع بقوله إلا ما يتلى عليكم ، والتقدير ، فإنه ليس بجملة وعدم الحل لا يوجب الحرمة فيبقى على البراءة الأصلية ولا يقال هنا استثناء مجرول فيصير الباقي من العام جملة لأنه إنما يكون كذلك إن لو حرم ما يتلى علينا والله أعلم

قال (الثانية) قالت الحنفية وامسحوا برؤوسكم بجملة وقالت المالكية يقتضى الكل والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز)

ذهب الحنفية أو بعضهم كما في المحصول جميع الرأس لأن قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) (١) بجملة لأنه يحتمل مسح جميع الرأس ومسح بعضه وإذا قام الإجمال ثبت الإجمال في الآية ثم اختلفوا فرقتين ، فقالت المالكية يقتضى مسح لأن الرأس حقيقة في جميعها والباء دخلت للإصاق ، وقالت طائفة انها حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين الرأس وبعضها لأنها تأتي تارة لمسح السكك ، وتارة لبعض كما تقول مسحت برأس اليتيم ولم يمسح منها إلا البعض قد جعلناه حقيقة فيها .
لزم الإشتراك أو في أحدهما لزم المجاز في الآخر فنجعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز الذين هما على خلاف الأصل .

وقيل الإمام هذا المذهب عن الشافعي قال المصنف هنا وهو الحق والنو جزم به في تفسير الحروف تبعا للإمام أنها للتبويض تفيد مسح بعض الرأس وهو المحكى عن بعض الشافعية .

(قال الثالثة قيل آية السرقة بحملة لأن اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق .
والإبانة والحق أن اليد للكل وتذكر البعض مجازا والقطع الإبانة والشق ابانة) .
قال بعضهم آية السرقة يعني قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (٤١) ،
بحملة في اليد والقطع . أما اليد فلانها تطلق على العضو من أصل المنكب وعليه من
الكوع وعليه من أصول الانامله واذا أطلقت على الكل والبعض ولم يعلم المراد
فتكون بحملة . وأما القطع فلأنه قد يراد به الشق أى الجرح فقط كما يقال برى فلان
قلبه فقطع يده وقد يراد به الإبانة .

وقال الجمهور لا إجمال فيها بل حقيقة اليد للكل وهو العضو من المنكب وإنما يذكر
للبعض مجازاً ولهذا يصح ما قطعت يده بل بعضها وحقيقة القطع الإبانة والشق ابانة
. أيضاً لأن فيه ابانة لأجزاء اللحم بعضها عن بعض فيكون موضوعاً للقدر
المشترك بينهما وهو مطلق الإبانة وأما لفظ السارق والسارقة الا إجمال فيه وذلك
متفق عليه .

الباب الرابع

في المبين

وهو الواضح بنفسه أو بعين مثل (والله بكل شيء عليم) (وأسأل القرية)
وذلك للتبسيط يسمى مبيناً .

المبين بفتح الباء هو ما اتضحت دلالاته بالنسبة إلى معناه وهو على قسمين :

أحدهما الواضح بنفسه وهو الكافي في إفادة معناه وذلك إما لأمر راجع إلى
اللغة مثل قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) أو بالعقل مثل قوله (وأسأل القرية)
فإن حقيقة هذا اللفظ طلب السؤال من الجدران لكن العقل صرفنا عن ذلك
وقضى بأن المراد به الأهل وهذا على كلام في القرية تقدم في المجاز بالتقصان هذا
مأذكرة المصنف في الواضح بنفسه وأهم ما يكون بسبب القليل وهو ضربان .

أحدهما أن يكون الحكم في المسكوت عنه أولى .

وثانيها كما في قوله عليه السلام « إنها من الطوائف عليكم والطوائف (١) »

(١) حديث صحيح رواه الإمام مالك في الموطأ ؛ وأحمد في مسنده ؛ وأبو داود

والترمذي ؛ والنسائي ؛ كتاب الطهارة ؛ باب : سؤال الهجرة . لفظه :

عن كبشة بنت كعب بن مالك ؛ وكانت تحت أبي قتادة ، أن قتادة دخل عليها ،
فسكبت له وضوءاً فجمعت هرة تشرب منه ، فأصغى لها الإناء حتى شربت ، قالت
كبشة : فرآني أنظر إليه ، فقال : أنتجيين يا ابنة أخي ؟ قالت : قلت نعم . فقال :
لئن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال « إنها ليست بنجس ، إنها من الطوائف
عليكم أو الطوائف ، .

(شرح السنة للإمام البيهقي ٦٩/٢) .

وأهمل بما لا يكون تعليلا أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به

الثاني : الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على إنضمام غيره إليه وذلك النسيب أى الدليل الذى حصل به البيان يسمى ميئنا بكسر الياء وله أقسام تأتي إن شاء الله تعالى على الأثر بامثاتها

تنبهات أحدها إطلاق المبين بفتح الباء على الواضح بنفسه صحيح لأن المتكلم أروضه حيث لم يأت بحمل نبه عليه الجار بردى .

الثاني : جمل العبرى والجار بردى والاسفرائين وغيرهم من الشارحين قوله وأسأل القرية مثلا للواضح بغيره وهو وهم لأنه قسم ذلك الغير فى المسألة الآتية إلى القول والفعل وظاهر كلامه حصره فىهما فلو كان هذا من أقسامه لم ينحصر فى ذينك للتسمين إذا لمبين فيه ليس إلى العقل وهو غير القول والفعل والذى حملهم على ذلك أنهم لما رأوه قد مر قوله وبغيره فهموا أنه من باب اللف والنشر وليس كذلك

قال : (وفيه مسائل الأولى أنه يكون قولاً من الله والرسول وفعلًا منه كقوله تعالى صفراء فاقع وقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فإنه أدل فان اجتماعا وتوافقا فالسابق وإن اختلفا فالقول لأنه يدل بنفسه)

المبين بكسر الياء قد يكون بالقول وذلك بالاتفاق وقد يكون بالفعل وخالف فى ذلك شردمة قليون والقول إما أن يكون من الله تعالى كقوله (صفراء فاقع لونها تسر الناظرين) فإنه مبين لقوله (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) وهذا المثال جار على المشهور من أن البقرة المأمور بذبحها كانت معينة فى نفس الأمر . وقد حكى ابن عباس خلاف ذلك وأنه قال لو ذبحوا أى بقرة كانت لأجزاءهم ذلك ولكنهم شردوا فسألوا فشدد الله عليهم .

وإما أن يكون من الرسول ﷺ كقوله (فيما سقت السماء وكان عشرا العشر وماسق

بالنضح نصف العشر رواه البخارى من حديث ابن عمر رضى الله عنه ولمسلم
عن جابر نحوه وهو مبين لقوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) واستفدنا من هذا
المثال أن السنة نين بـبـل الكتاب وهو الصحيح . والفعل لا يكون الا من
الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كصلاته فانها مبنية لقوله تعالى أقيموا الصلاة
بواسطة قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلى وكحجه فانه مبين لقوله تعالى
(والله على الناس حج البيت ، بواسطة قوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم ، قوله
فانه أدل أى علة جواز البيان بالفعل أنه أدل من القول على المقصود لأن فيه مشاهدة
ومن الامثال ليس الخبر كالمأينة وهو مروى رواه أحمد بن محمد اللخمي وهو ضعيف
عن علي بن الجعد عن شعبة عن قتادة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله
ورواه أحمد بن حنبل من حديث ابن عباس باسناد صحيح والطبراني من حديث
ابن عباس باسناد صحيح والطبراني من حديث أنس والخطيب في التاريخ من وجه
آخره موضوع .

(تنبيه) الترك منه عليه السلام كالفعل وذلك كتركه للشهد الأول بعد فعله
اياه فانه يبين أنه غير واجب وانما لم يذكر المصنف الترك لخوله في قسم الفعل
على الرأى المرتضى قوله فان اجتمعاى إذا ثبت أنه يجوز البيان بكل واحد من القول
والفعل فورد بعد المجمع قول وفعل وكل منها صالح لبيانه فباذا يكون البيان
الحق التفصيل ، وهو أنها أن اتفقا في غرض البيان وعلم أن أحدهما سابق فهو
المبين قولاً كان أم فعلاً ، ويكون الثاني تأكيدا له وأن لم يعلم فلا يقضى على واحد
منها بأنه المبين بعبته بل يقضى بحصول البيان بواحد لم يطلع عليه وهو الأول
في نفس الأمر والتاكيد بالثاني وهذا القسم أهمله في الكتاب لوضوحه وحكم
القسمين في الحقيقة واحد بالنسبة إلى نفس الأمر وان اختلفا كما روى أنه
صلى الله عليه وسلم أمر بعد نزول آية الحج في القرآن بطوائف واحد وروى أنه طاف
قارنا طوائف فالمنتار عند الجمهور منهم الإمام واتباعه وابن الحاجب ، أن المبين

هو القول سواء كان متقدما على الفعل أو متأخر أو يحتمل الفعل على التندب أو على الواجب المختص به صلى الله عليه وسلم وذلك لأن القول يدل على البيان بنفسه بخلاف الفعل فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه والدال بنفسه أدل وقال أبو الحسين المتقدم هو البيان .

(فائدة) قد ذكر المصنف هنا أن الفعل أدل من القول وأن القول يدل بنفسه يعني فيكون أدل وظاهر هذا التناقض بين الكلمتين والتحقيق أن الفعل أدل على الكيفية والقول أدل على الحكم ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول لأن فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو ندب وغيرهما بالقول أقوى وأوضح من الفعل لصراحته

قال (الثانية لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز البصرى ومنا القفال والفقاه وأبو اسحاق بالبيان الاجمالي فيما عدا المشترك)
هذه المسألة تشتمل على بحثين الأول في تأخير البيان عن وقت الحاجة والثاني في تأخير وقت الخطاب

أما الأول فاعلم لا يجوز تأخير بيان المجمع عن وقت الحاجة أى الوقت الذى قام الدليل على إيقاع العمل بالمجمع فيه على التضييق من غير فسحة فى التأخير لأن الاتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع والتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق وقد نقل القاضى فى مختصر التقريب أجماع ارباب الشرائع على ذلك ولقائل أن يقول للتكليف بالمحال جائز عند المصنف فكان ينبغى أن يفعل كما فعل الامام فيقول إنا منحنا التكليف بما لا يطاق فلا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة والايجاد لكن لا يقع لأن التكليف بالمحال غير واقع وانحصر من هذا أن يقول لا يقع تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وأما الثاني وهو تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فيقدم عليه أن
الخطاب المحتاح إلى البيان ضربان .

أحدهما ماله ظاهر وقد استعمل في خلافه كتأخير بيان التخصيص وتأخر
بيان للنسخ وتأخير بيان الأسماء الشرعية إذا استعملت في المسميات الشرعية
كالصلاة إذا أريد بها النماء ونحو ذلك وتأخير بيان اسم التكررة إذا أريد بها
شيء معين .

والثاني مالا ظاهر له كالأسماء المتواطئة والمشاركة إذا عرفت هذا فنقول
في جواز تأخيره عن وقت الخطاب مذاهب .

أحدهما يجوز في جميع هذه الأقسام وإلى ذهب أكثر أصحابنا وجماعة من
أصحاب أبي حنيفة ونقله القاضى في مختصر التقريب عن الشافعى نفسه ، واختاره
الإمام وأتباعه وابن الحاجب .

والثاني وإلى ذهب أكثر متقدمى المعتزلة أنه لا يجوز إلا في النسخ فانهم جوزوا
تأخير بيانه كذا استثناه الامام وهو مأخوذ من الغزالي فانه ادعى الاتفاق على أنه
يجوز تأخير بيان للنسخ قال بل يجب تأخيره لاسيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم
بيان لوقت العبادة ويجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الأفعال على النوام ثم ينسخ
ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على النوام لكن بشرط أن لا يرد
نسخ وما ادعاه الغزالي ادعاه ابن برهان في الوجيز أيضا .

وهذا الكلام من الغزالي مأخوذ من امام الحرمين فانه قال ناقضت المعتزلة
أصولهم إذ النسخ عندهم بيان مدة التكليف ولم يكن هذا البيان مقترنا بمورد
الخطاب الأول ، قال وليس لهم عن هذا جواب ، والقاضى في مختصر التقريب ذكر
ذلك أيضا فقال وما استدلل به أصحابنا أن قالوا النسخ تخصيص في الزمان

والتخصيص في الأعيان ثم يجوز أن ترد اللفظة مغلقة في الأزمان والمراد بعضها فإن لم يعد ذلك في الأزمان لم يعد في الأعيان قال القاضي ولا يستقيم هنا الاستدلال بذلك فإن النسخ ليس بتخصيص في الأزمان عندي معظم المحققين من أصحابنا وإنما هو رفع والمصنف أهمل استثناء النسخ وكذا الشيخ أبو اسحاق في شرح الصنع وابن برهان في الوجيز والنزلي ، إلا أنه نقل الاتفاق على النسخ بعد ذلك . .

كما عرفت ولعل من أطلق القول ترك الاستثناء اكتفاء بالعام بالاتفاق على النسخ وإنه خارج عن صور النزاع إلا أن كلام جماعة يقتضى أن النزاع في النسخ موجود والذي يظهر من جهة النقل أن النزاع فيه موجود ولكن ليس من القائلين بامتناع تأخير البيان كلهم بل من بعضهم :

والثالث أن المجلد إن لم يكن له ظاهر كالمشترك قال الإمام والاسماء المتواطئة جاز تأخير بيانه لأنه لا يلزم محذور من تأخيره وإن كان له ظاهر جاز تأخير البيان التفصيلي دون الاجمالي فإنه يشترط وجوده عند الخطاب حتى يكون مانعاً من الوقوع في الخطأ فنقول مثلاً المراد من هذا العام هو الخاص أو بالمطلق المقيد أو بالنكرة المعين .

قال الإمام والأمدى أن هذا الحكم يفسخ وهذا يدل على أن النسخ من عمل الخلاف وأما البيان التفصيلي وهو تشخيص بكذا مثلاً فليس بشرط وقد نقل المصنف تبعاً للإمام هذا المذهب عن أبي الحسين البصرى من المعتزلة والدقاق والقفال وأبي اسحاق فأما أبو الحسين فالتقل عنه صحيح ، وأما الدقاق فقد نقل عنه الأستاذ أبو اسحاق في أصوله موافقة المعتزلة ، وأما القفال فالظاهر أن المراد الشاشي وفي النقل عنه نظر فقد نقل عنه القاضي في مختصر التقريب والشيخ أبو اسحاق في شرح الصنع وغيرهما موافقة سائر الأصحاب على المذاهب المختار ، وأما أبو اسحاق فإن

كان هو المروزي كما صرح به الامام ففى النقل نظر. إذ نقل عنه القاضى فى مختصر التقريب والشيخ أبو اسحاق والغزالي والآمدى القول بمذهب المعتزلة ، وإن كان مراد المصنف الشرازى فالنقل أيضاً ليس بجيد لانه قد صرح فى شرح المعالجواز مطلقاً وكذلك الأستاذ لا يصح أن يكون هو المراد لتصرّحه فى كتابه بموافقة الأصحاب وقد اقتصر فى الكتاب تبعاً للامام على حكاية هذه المذاهب .

و الرابع أنه يجوز تأخير بيان المجمع دون غيره كتخصيص العموم .

والخامس يجوز التأخير فى الأمر وكذا النهى كما قاله القاضى فى مختصر التقريب والشيخ أبو اسحاق والإمام أو الظفر بن السمعانى وغيرهم ولا يجوز فى التخيير ؛ قال ابن السمعانى قال الماوردى ولم يقل بهذا القول أحد من أصحاب الشافعى .

والسادس عكسه يجوز فى الخبر ولا يجوز فى الأمر والنهى حكاه الشيخ أبو اسحاق .

والسابع واليه ذهب الجهاى ونقله الآمدى عن عبد الجبار يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره وبحكاية هذا المذهب يعلم أن النسخ من محل الخلاف وابن برهان حكى عن عبد الجبار تجوز تأخير التخصيص دون المجمع والقرائى قال قد يجمع بين هذا وبين من نقل الاتفاق أن لاتفاق إنما هو على جواز تأخير البيان التفصيلى والخلاف فى الاجمال قال وكذلك حكاه صاحب العمدة فى المعتمد .

فائدتان - إحداهما قال الأستاذ فى كتابه هذه العبارة مزيفة. يعنى تأخير البيان إلى وقت الحاجة قبل وهى لا تفتق بمذهب المعتزلة دون مذهبنا لأن عندهم المزمون بهم حاجة إلى التكليف بحو العبادات لينالوا بها الدرجات الرفيعة ويستحقونها على طريق المعارضة وعندنا للبارى تعالى ينزل المؤمنين الجنة فضلاً ويدخل الكافرين النار

عدلا فالعبادة الصحيحة على مذهبنا أن نقول تأخير البيان عن وقت وجوب
الفعل بالخطاب وإلى وقت وجوب الفعل .

الثمانية : نقل الجماهير عن أبي بكر الصيرفي، موافقة المعتزلة على المنع من تأخير
البيان مطلقا ، قال الأستاذ في كتابه وهذا مذهب كان يذهب إليه الصيرفي قدما فنزل
به أبو الحسن الأشعري ضيفا فناظره في هذا واستنزه عن هذه المقالة ورجع إلى
مذهب الشافعي وسائر المتسننة .

قال (لنا مطلقا قوله تعالى ثم إن علينا بيانه قيل البيان التفصيل قلنا تقييد بلا
دليل وخصوصا أن المراد من قوله « أن تدبجوا بقرة » معينة بدليل « ماهي » « مالونها »
والبيان تأخير قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة قلنا الأمر لا يوجب الفور
قيل لو كانت معينة لما عنفهم قلنا للتواني بعد البيان وأنه تعالى أنزل إنكم وما تعبدون
فنفقض ابن الزبيرى بالملائكة والمسيح فنزل « إن الذين سبقت » الآية قبل ما لا
تناولهم وإن سلم لكن خصوا بالقلم وأجيب بقوله « والسما وما بناها » وأن
عدم رضام لا يعرف إلا بالثقل)

احتج على المذهب المختار بأدلة ثلاثة أولها مطلق أى يدل على جواز التأخير
مطلقا والآخران مقيدان أحدهما يدل على جواز التأخير في صورة النكوه والآخر
في صورة العام الدليل الأول الدال على جواز التأخير مطلقا قوله تعالى (فإذا قرأناه
فاتبع قرآنه ثم أن علينا بيانه) (١) و ثم في اللغة التراخي أى والله أعلم علينا بيانه
بعد القراءة وقوله مطلقا عبارة ركيكة وليس المراد حقيقة المطلق بل أنه عام ينطلق
على الصور ولو قال يدل مطلقا عموما لكان أحسن لا سيما وقد قال بعد ذلك
خصوصا .

(١) سورة القيامة (١٨ — ١٩) .

واعترض أبو الحسين ومن وافقه بأن المراد البيان التفصيلي دون الإجمالي وأجاب المصنف بأن هذا تقييد بلا دليل ، ولقائل أن يقول قوله بيانه مفرد مضاف فيعم البيانين الإجمالي والتفصيلي وحينئذ فليس القول بأن المراد البيان التفصيلي تقييداً بلا دليل بل تقييداً على خلاف الدليل وفرق بين كون الشيء ، على خلافه وبين كونه بلا دليل أى لم يدل عليه دليل وهذا الجواب أحسن من جواب المصنف وبه يظهر ضعف قوله : الآمدى البيان يراد به الإظهار لغة تقول تبين الحق وتبين الكوكب فيكون معنى الآية أن علينا بيانه للخلق وإظهاره فيهم واشتباره في الآفاق فلا يكون فيها حجة على صورة النزاع لأننا نقول للبيان من حيث تعميمه بالإضافة كل ما يصدق عليه أنه بيان قوله وخصوصاً هذا مطوف على قوله مطلقاً .

وقد قلنا أنه بظهر به ان مراده بالمطلق العام لان الخصوص انما يقابل العموم ولو أراد الاطلاق لقال وتقييداً وهذا الدليل هو التامى المختص بالنكرة أعنى العال على جواز تأخير البيان في النكرة وتقريره لأن شاء الله تعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة في قوله تعالى (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) وأراد معينة بدليل سؤالهم عن صفتها ولونها في قوله (ادع لنا ربك الى آخر الآيات ، ثم لم يبينها لهم حتى سألوا هذه السؤالات فدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

واعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين .

أحدهما : أن بني إسرائيل أمروا بالذبح وقت الخطاب فكانوا محتاجين الى البيان في ذلك الوقت فتأخيره عن ذلك الوقت تأخير عن وقت الحاجة وهو ممنوع قال الخصم فحاصل الأمر أنك لم تفعل بما تقتضيه الآية بل بما لاقتضيه أجلب بأن الأمر لا يوجب الفور كما سبق فان قلت هذا الجواب مبنى على أن الأمر لا يقتضى الفور فلا يعم الملهاهب بل يختص بمن يرى رأى للمصنف ثم ان الأمر

بذلك إنما وقع للفصل بين الخصمين الذين تنازعا في القتل والفصل واجب على الفور .

قلت أجاب القرافي بأن الآية إذا دلت على جواز التأخير عن وقت الخطاب دلت على جواز التأخير عن وقت الخطاب لأن كل من قال بجواز الأول قال بجواز الثاني من غير عكس .

ولأنه إذا ثبت في الأول ثبت في الثاني بطريق أولى وأما قول القرافي هنا أنا لم نقل بما تقتضيه الآية بل قلنا به وهذا الصحيح من مذهبنا بناء على تمييز بما لا يطاق فضعيف لأنه عندنا غير واقع الكلام إنما هو في هذا الواقع

والثاني : إنما ذكرتم وإن دل على أن البقرة كانت معينة لكن عندنا ما يدل على أنها لم تكن معينة وبسببه يمنع كونها معينة وهو أنها لو كانت معينة لما عنفهم على السؤال عنها لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وما يدل على أنها لم تكن معينة ما سلف من كلام ابن عباس وهو قوله شددوا فشدد الله عليهم . وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أنه عنفهم على السؤال وإنما عنفهم على التواني أي التقصير والتأخير بعد البيان هذا هو الأقرب .

واحتمال كون التعنيف على السؤال بعيد لأنه لو وجب المعينة بعد إعجاب بخلافه لكان تسخا قبل الفعل وهو لا يجوز عند الخصم .

قوله « وأنه تعالى » هو معطوف على قوله وخصوصاً أن المراد تقديره وتسا خصوصاً في النكرة كذا وفي جواز تأخير بيان التخصيص أنه تعالى أنزل وتقريره إن الله تعالى لما أنزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله

الزبيرى (١) قد عبدت الملائكة وعبد عيسى وليس هؤلاء من حسب جهنم فتأخر بيان ذلك حتى نزل .

قوله (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك مبعدون) (٢) فان قيل لا نسلم إن قوله وما تعبدون مندرج فيها الملائكة والمسيح وبيانه من وجهين .
أحدهما : أن لفظة ما تتناولهم لكونها مخصصة بمن لا يعقل فلا يتوجه نقض ابن الزبيرى ولا يحتاج إلى تخصيص قل كيف يمكن والتخصيص فرع للشمول ويدل على ذلك ما رواه الأصوايون في كتبهم من قوله ﷺ لا ينزل من السماء ماء قال ما قال ما أجملك بلغة قومك أما علمت أن ما لا يعقل ومن لمن يعقل .

والثاني : وهو التمسار إليه بقوله في الكتاب ولو سلم أنا سلنا ان لفظة ما تتناولهم لكن خص الملائكة والمسيح من هذه الآية بالعقل لا بقوله (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى ، وذلك التعذيب انما يقع على جريمة وأى جريمة هؤلاء بعبادة غيرهم اياهم وهذا الدليل العقلى كان حاضراً في عقولهم قبل نزول) ان الذين سبقت) .

قلنا الجواب عن الاول أنا لا نسلم أن صفة ما مختصة بنير العقلاء بل هى شاملة للجميع ويدل على ذلك اطلاقها على الله تعالى والسماء وما بناها .
وكذلك قوله (وما خلق الذكر والانثى) .

(١) هو أبو سعيدة عبد الله بن الزبيرى بن قيس السهمى ، القرشى ، شاعر قرشى في الجاهلية . كان شديداً على المسلمين الى أن فتحت مكة فهرب الى نجران ، فقال فيه حسان بن ثابت أبيتاً . قلنا بلغته عاد الى مكة وأسلم نوبى نحو سنة ١٥ هـ (الاغانى ١ / ٤ ، ١٤ ، الإعلام ٢ / ٥٥٦) .

(٢) سورة الانبياء آية (١٠١) .

(١٦٣ - الابحاج ٢٠٠)

وقوله (ولا أنتم عابدون ما أعبد) وأنها تأق بمعنى الذى لا اتفاقا وكلمة الذى تتناول العقلاء فكذلك صيغة ما والحديث المذكور من قوله ﷺ إن ما مختصة بمن لا يعقل غير معروف لو ثبت لسمعنا واطمنا .

وعن الثانى إن العقل إنما يجعل ترك تعذيبهم إذا علم بالعقل أيضاً أنهم غير راضين بالعبادة لأنهم أن رضوا بالعبادة لكان ذلك الرضا موجبا لستخط وعدم رضاهم إنما علم بالثقل وهذان الجوابان ضعيفان أما الأول فن وجهين .

أحدهما : أن المصنف قدم في باب العموم إن ما مختصة بما لا يعقل .

وثانيهما : إن ما في هذه الآيات مصدرية تقديره وخلق الذكر والأنثى والسماء وما بناها ولا أنتم عابدون عبادتي ذكره القراني ، وأما قوله ترد بمعنى الذى فتتناول العقلاء كما يتناول الذى فساقت لأن الذى وضعت للقدر المشترك بين العقلاء وغيرهم ولا نسلم أنها تقوم مقامها إن استعملت في غير العقلاء وما ذلك إلا أول النزاع .

وأما الثانى فإنه غير مستقيم على مذهب من يقول عصمة ذوى العصمة ثابتة بالعقل وهم المعتزلة ولا على من يقول أنها ثابتة بالسمع لأنها قد اشتهرت وصار العقل يجعل عدما وإن كان الأصل في إحالة هذا العقل لذلك إنما هو السمع لانا بالضرورة من العقول ندرك أن الملائكة وعيسى عليهم السلام غير راضين بعبادة هؤلاء إمام .

فائدة ابن الزبيرى بكسر الزاى المعجمة وفتح الباء الموحدة من تحت بعدها وقد تكسر أيضاً بعدها عين مهملة ساكنة ثم راه مهملة مفتوحة كان من أشد الناس على الإسلام وأكثرهم أذى بلسانه فحشا وهجاء وبنفسه مكابدة وعناداً ثم أسلم عام للفتح وحسن اسلامه وهذا المذكور عنه مشهور في كتب التفسير والسير وروى الحاكم أبو عبد الله في المستدرک عن الحسن بن واقد عن يزيد النحوى عن عكرمة

عن ابن عباس قال لما نزلت (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم)

قال المشركون فاللائكة وعيسى وعزير يعبدون من دون الله .

قوله (لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها) (١) .

قال نزلت (إن الذين سبقتم من الحسنى أولئك عنها مبعدون) وهذا

مسند صحيح لكن ليس فيه ذكر ابن الزبير بخصوصه .

قال (قيل تأخير البيان أضر قلنا كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة قيل كالخطاب

بلغة لا تفهم قلنا هذا غرضاً إجمالياً بخلاف الأول) .

احتج أبو الحسن على اشتراط البيان الإجمالي فيما له ظاهر بأن العموم خطاب

لنا في الحال إجماعاً فالخطاب إما أن لا يقصد إفهامنا في الحال وهو باطل لأنه إذا

لم يقصد إفهامنا في الحال مع أن ظاهره يقتضى كونه خطاباً لنا في الحال يكون

قد أغوانا بأن نعتقد أنه قصد إفهامنا في الحال فيكون قصد أن نجعل لأن من خاطب

قوماً بلغتهم فقد أغواهم بأن يعتقدوا فيه أنه يعني ما يفهمونه منه فثبت بطلانه

وإما أن يقصد وحينئذ فيما أن يريد أن يفهم أن المراد ظاهره فقد أراد منا

الجهل وهو باطل أو غير ظاهره فقد أراد ما لا سبيل إليه وهو تكليف بالمحال

وإذا التقرر على هذا الوجه هو الذي أورده الإمام وهو الصواب فاعتمده .

وأجاب المصنف بأننا لا نسلم إن ذلك ممنوع وقد ورد ما أوجب ظاهره

الظنون الكاذبة فدل على الجواز أما وروده فكثير قال الله تعالى (يد الله فوق

أيديهم) (٢) وقال (الرحمن على العرش استوى) (٣) وقال (وجاء ربك) فلو صح

(١) سورة الأنبياء آية (٩٩)

(٢) سورة الفتح آية (١٠)

(٣) سورة طه آية (٥)

ما ذكرتم لزم أن يكون هذه الخطابات للاغواء لأنه أطلق وأراد خلاف الظاهر .
ومن ما هنا عمت بصائر الحشوية وصمموا على فاسد عقد لئلا ينشر الواحد منهم .
بالمباشر لم يكن ولم يرجع وهو معتقد لا يعود وباله إلا عليه ولا يرجع نكاله إلا
إليه ولقاتل أن يقول هذه الأشياء يحوشها إبراهيم عقلية ترشد إلى الصواب بخلاف
تأخير البيان .

واعلم أن ظاهر لإيراد المصنف يفهم أن هذا الدليل الذي أجاب عنه دليل
للنازع مطلقا وعلى ذلك قرره العبري والجار بردي وليس كذلك بل هو حجة أي
الحسين كالقنايه وبه صرح الإمام وكيف يتجه أن يكون حجة للنازع مطلقا
والمشترك ليس فيه إيقاع في الجهل فان نسبته عند عدم القرينة إلى كل معانيه على
السوية : وقد تنبه الاسفرائيني لهذا وذكر ما أوردناه واحتج من منع تأخير البيان
عن وقت الخطاب مطلقا بأنه كالخطاب بلغة لا يفهم مثل خطابك العربي باللغة
الزنجية والخطاب بلغة لا يفهم ممنوع .

والجامع بينهما كون كل واحد منهما لا يفيد المقصود حالة الخطاب .

وأجاب في الكتاب بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يفيد شيئا
بخلاف الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفهم غرضاً إجمالياً يستعد المكلف من أجله
لما يراد منه فإن قيل مثلاً اعتدى بثلاثة أقران أناد ان المراد إما الاظهار أو الخيض
وأن العدة وجبت بأحدها .

وأما الخطاب بما لا يفهم فلا يفيد لا غرضاً جمالياً ولا تفصيلاً وقد أجاب
القاضي في مختصر التقريب أن النبي ﷺ مبعوث إلى العرب والعجم وكان ما يندر
منه من الألفاظ العربية الزاماً للفرقيين وفاقا وإذا شاح مخاطبة العجم بلغة العرب
لم يبدد عكسه قلت وهذا حسن والتحقيق أن خطاب الغير اضراب .

الاول : أن يخاطب بما يفهمه هو لغيره وهو جائز إجماعاً .

والثاني : عكسه وفيه الخلاق المتقدم في مسألة أن الله لا يخاطبنا بالمهمل .

والثالث : أن يفهمه المخاطب بفتح الطاء دون غيره فيجوز اتفاقا سواء تعلق

بخاصة نفسه أم بغيره ويصير فيما إذا تعلق بغيره كالتبريلان والمبلغ .

والرابع : أن يفهمه غيره ولا يفهمه هو وهذا هو الذي تكلم فيه القناص

ويظهر أنه جائز اتفاقا لاطلاع المخاطب على مدلول الخطاب من غيره .

والخامس : أن يخاطب جميعا بلغة يفهما بعضهم دون بعض وهذا أيضا

لا نزاع في جوازه وكيف والقرآن خطاب للعرب والعجم .

قال (تسيه يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب

الفور)

الذين منعوا تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز تأخير تبليغ

بما أوحى به إلى النبي ﷺ من الأحكام والجمهور على جوازه لأن امتناعه لا جائز

أن يكون لذاته إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا لامن خارج إذ الأصل عدمه

كيف ويحتمل أن يكون في التأخير مصلحة لا نعلمها نحن واحتج الممانع بقوله

تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) (٦) والجواب أن الأمر لا يقتضي

الفور كما سبق قال الإمام والآمدى ولو سلناه لكن المراد هو القرآن إذ هو الذي

يطلق عليه القول بأنه منزل قلت وفي الفرق بين تبليغ القرآن وغيره نظر وقد يقال

قال المصنف في أول الفصل وفيه مسائل ولم يورد سوى اثنتين وهذا التنبيه هو

الثالثة وليس بشرط أن تصدر المسألة بلفظ الثالثة أو أنه ذكر في الثانية مسلتين

تأخير البيان عن وقت الحاجة وعن وقت الخطاب والاشتغال بمثل هذا مما يضيع

الوقت ولا تحصل فائدة .

قال (الفصل الثالث في المين له إنما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة، أو الفتوى كاحكام الحيض) .

يجب البيان لمن أريد فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب بيانه لغيره إذا لا تعلق له به ثم إرادة الفهم قد تكون للعمل بما يضمنه المجمل كآية الصلاة وقد تكون للافتابه كآية الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك إنما هو لافتاء النساء به هذا ما ذكره المصنف تبعا للامام والامام تبعا فيه لا يا الحسين وفيه نظر من وجهين .

احدهما : إطلاق قوله يجب البيان لمن أريد فهمه يشعر بأنه يجب على الله تعالى وهذا إنما يقوله للمتزلة فهي عبارة ردية والاولى التعبير بأن البيان لمن أريد فهمه لا بد من وقوعه .

والثاني : إن فيه إشماراً بأنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وإيسره كذلك بل النساء والرجال سواء في ذلك .

الباب الخامس

في الناسخ والمنسوخ

الفصل الأول في تعريف النسخ

قال الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الأول في النسخ وهو بيان حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقال القاضي برفع الحكم ، ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفضه بأول من رفضه .

النسخ في اللغة يطلق على الإزالة نسخت الريح أثر التقدم أي أزالته وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أي نقلته وهو المعنى بقوله تعالى (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) ومنه المناسخت وهي انتقال المال من وارث إلى وارث ، ثم قال القاضي والغزالي أنه مشترك بينهما وقال أبو الحسين حقيقة في الإزالة وقال القفال حقيقة في النقل ،

وأما في الاصطلاح فقال صاحب الكتاب هو بيان إنتهاء حكم شرعي متراخ فقوله بيان جنس يدخل فيه المحدود وغيره وبإضافته إلى الإنتهاء حكم عقلي كالإباح الثابت بالبراهة الأصلية عند القائل به فإنه لو حرم فرد من تلك الأفراد لم يسم نسخا ، وقوله بطريق شرعي يحتز به عن الطريق العقلي كاللوت فإنه إذا وقع تبين به إنتهاء الحكم الشرعي ولا يسمى نسخا في الاصطلاح ولن سقط رجلاه لا يقال نسخ عند غسل الرجلين .

وما قاله الإمام في التخصيصات من أنه نسخ واه بلاريب ، وقوله متراخ يخرج

البيان المتصل بالحكم كالاستثناء والشرط والصفة وغير ذلك وقال القاضى النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه هذه عبارته في مختصر التقريب وهو معنى قول المصنف وقال القاضى رفع الحكم فان التشاجر بين التمرينين إنما هو في لفظ الرفع والبيان وقد وافق القاضى على هذا الشيخ أبو إسحاق البيرازى والغزالي والآمدى وابن الحاجب ، ورد القاضى بأن الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث للسابق بأولى من رفع السابق للحادث بل رفع السابق للحادث أولى .

إذ الدعوى أولى من الرفع فهذا الرد هو المذكور في الكتاب ، وقد أجاب عنه بأنه دفع الحادث للسابق أولى من العكس بدليل أن عند وجود التامة أو لعدم الشيء منافية لعدمه يحصل عدمه أو وجوده قطعا ولولا الأولوية لأمتنع حصوله وقد أورد على القاضى غير ما ذكره المصنف من ساقط ومتائل ولا ترى في التطويل بذكره كبير فائده .

وأعرض على التعريف الذى ارتضاه في الكتاب بوجوه .

أحدهما : أنه غير جامع لأن المنسوخ في الحقيقة إنما هو الحكم الثابت بالخبير لأنفس الخبير

والثاني : أنه غير مانع لأنه منطبق على قول الراوى هذا منسوخ مع أنه ليس كذلك كما ستأتى إن شاء الله تعالى وفيه نظر لأن قول الراوى نسخ حكم . كذا بياننا الانتهاء وإنما هو أخبار عن وجود ما زعم أنه بيان الانتهاء .

الثالث : أن الامة إن افرقت إلى فرقتين جاز للعامى الأخذ بقول أى فرقة شاء ثم إذا اجمعا على أحد القوانين يتم عليه الأخذ بالجميع عليه مع أنه ليس بنسخ لأن الاجماع لا ينسخ ولا يفسخ به قال وفيه مسائل .

الاقوى وأنه واقع واحاله اليهود لنا أن تبع المصالح فيتغير بتغيرها والافله
أن يفعل ما يشاء وإن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد
تقل قوله (ما ننسخ من آية) وان آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه والآن
محرم انفاً

اجمع المسلمون على جواز النسخ وذهبت فئة من المتبين إلى الإسلام منهم
أبو مسلم الاصفهاني إلى منع النسخ هرباً من البدء واعتقاداً منهم أن النسخ يؤدي
إليه. وأما اليهود المنهين لله فمنهم من أنكر جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً ومنهم
من أنكر وقوعه فقط وذهبت المسوية منهم وهم اصحاب أبي عيسى الاصفهاني
المعترفون بصحة نبوة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ، لكن إلى نبي اسماعيل
عليه السلام وهم العرب خاصة إلى جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً وأعلم أنه لا يحسن ذكر
هؤلاء المبدعين في وفاق ولاخلاق ولكن السبب في تحمل المشقة بذكرهم التنبيه
على أنهم لم يخالفوا جميعاً في ذلك وإنما من أنكره من المسلمين فهو معترف بمخالفة
شرع من قبلنا لشرعنا في كثير من الاحكام ولكنه يقول أن الشرع من قبلنا كان
مغياً إلى غاية ظهوره عليه السلام وعند ظهوره صلى الله عليه وسلم زال التعبد بشرع
من قبله لانتفاء الغاية وليس ذلك من النسخ في شوه بل هو جلا مجرى قوله (ثم
اتموا الصيام إلى الليل) وحينئذ لا يلزم من انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وقد ذكر في الكتاب من أدلتنا على النسخ أوجها ثلاثة

الاول وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى أما أن يتبع المصالح
كما هو رأى المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغير المصالح فاننا على قطع بأن المصلحة قد
تتغير بحسب الاشخاص والاقوات والاحوال. واما أن لا يتبع المصالح فلم سبحانه
و تعالى أن يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد

والثاني أن نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالبراهين القاطعة التي لا يقبلها شك ولا يدخلها ريب وقد قلنا عن الله تعالى أنه قال (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها (١) وصحة التمسك بالقرآن أن توقفت على صحة النسخ عاد الأمر الى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إنما تصح مع القول بالنسخ ونبوته صحيحة قطعاً فدل على صحة للنسخ وإن لم يتوقف عليها صح الاستدلال بهذه الآية على جواز النسخ وفي هذا الاستدلال نظر ذكره الامام في التفسير وقريره أن ما تنسخ جملة شرطية معناها أن نفسخ وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضى وقوع احدهما بلا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى (لو كان فيها آله الا لله لفسدنا)

وذكر القاضى في مختصر للتقريب مع قوله تعالى ما ننسخ وإن أبدلنا آية مكن آية وهذه الآية سالمة عن النظر الذى ذكره الامام لأن اذا تدخل الأعلى المحقق وقوعه وذكر ايضا قوله تعالى (فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم (٢) وقال لهم على هذه الآيات اسئلة وتمويهات يسهل مدركها ، قلت ومن التمويهات فى ذلك قول قائلهم اليهود لا تمتد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلاستدلال عليهم بذلك الاستدلال على الخصم بدليل لا يسلم مقدماته وهذا ساقط فإن الخصم إنما لا يترض عليه بما لا يمتدده إذا كان ذا شبهة فيه وأما ما لبس فيه كمشكك بل هو ثابت بثبوت المحسوسات بل يلتفت إلى عدم اعتقاده فيه

والثالث بما يدل على وقوع النسخ أنه ورد فى التوراة أن آدم عليه السلام كان مأموراً بترويح بناته من بنيه وهو الآن محرم بالنسخ إلا ذلك فان قلت يجوز

(١) سورة البقرة آية (١٠٦)

(٢) سورة النساء آية (١٦٠)

أن يكون هذا شرع لبي آدم إى غاية معلومة وهى ظهور شريعة أخرى ومثل هذا لا يكون نسخاً قلت أمر آدم كان مطلقاً وتقيده فى علم الله لا ينافى النسخ فانه تعالى إن أمر بالفعل مطلقاً فهو عالم بانه سينسخه والوقت الذى فيه بنسخه فتقيده فى علم الله تعالى لا يخرججه عن حقيقة النسخ ، ولقائل أن يقول تحريم ذلك فى حقنا انما يكون نسخاً لأن لو ثبتت الاباحة قبل ذلك وهى لم تثبت إلا فى حق نبي آدم لهلبه وثبوتها فى حق أولئك لا يوجب ثبوتها فى حقنا وهى لم ترفع فى حق أولئك فأين النسخ .

قال قيل للفعل الواحد لا يحسن ويصح قلنا مبنى فاسد ومع هذا فيحتمل أن يحسن لو اُحد أو فى وقت ويصح لآخر أو فى آخر احتج مانع النسخ بأن الأمر بالشئ يقتضى حسنه والنهى عنه يقتضى قبحه فيلزم من وقوع النسخ اجتماع الضدين أعنى الحسن والصح وهو محال

أجاب أن هذا مبنى على فاسد وهو قاعدة التحسن والتصح ومع هذا أى ولو سلمنا صحة تلك القاعدة فيحتمل أن يحسن لو اُحد ويصح لآخر أو يحسن له فى وقت ويصح عنده فى وقت آخر وذلك لأن المصلحة كما تقدم تتغير بتغير الأوقات والاشخاص قال (الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ومنع أبو مسلم الاصبهاني لنا أن قوله تعالى متاعاً إلى الخول نسخت بقوله يتربصن بانفسن أربعة اشهر وعشرا . قال قد تعدد الحامل بسنة قلنا لا بل تعدد بالحمل وخصوص السنة لاغ . وأيضاً تقديم الصدقة على نجوى الرسول واجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ قال زال الزوال بسببه وهو التمييز بين المناقنين وغيرهم قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا ياتيه الباطل قلنا الضمير للجموع)

للالتق بهذه المسألة أن تذكر فى الفصل التالى لهذا الفصل الذى أودعه ما ينسخ وما ينسخ أو حاصلها أن نسخ جميع القرآن ممتنع أجماعاً كما صرح به بعضهم وأشار

إليه المصنف في آخر المسألة وكذا الإمام في اثباتها وأما نسخ بعضه فجائز ومنع
منه أبو مسلم الاصفهاني كما نقله عنه الإمام وأتباعه منهم المصنف وقد تقدم النقل
بعنه أنه منع وقوعه مطلقا واحتج في الكتاب بوجهين . ٩

أخبرني : أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا في قوله :
(وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم مائة إلى المثل) (١)
ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشرا (٢) وقال أبو مسلم (٣) الإعتداد بالحول لم يزل
بالكلية لأنها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا وإذا
بقي هذا الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لاستخاء وأجايب في الكتاب . أنا نمنع
أن الحمل قد تمتد بسنة بل إنما تمتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة . أم أقل أم
أكثر وخصوص البتة إن وقع لاغ لا عبرة به وهو جواب صحيح .

إلا أن أبا مسلم لم يدع عدم النسخ في الآية بهذا التقرير المذكور بل بتقرير
تغيره فنقول اختلف العلماء في هذه الآية ، فذهب جمهور المفسرين إلى أنها منسوخة
بقوله (أربعة عشر أشهر وعشرا) كما ادعاه الأصوليون وهو الذي رواه البخاري
بسندته إليه إلى أنها غير منسوخة وإنما لم تختبر السكنى كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا
كما في إحدى الآيتين ، وإن اختارت اعتدت بحول كما في الآية الأخرى فحمل

(١) سورة البقرة آية (٢٤٠) .

(٢) وذلك في قوله تعالى (وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجا ييرصن

أربعة أشهر وعشرا) البقرة — ٢٣٤ .

(٣) هو : محمد بن بحر الاصفهاني ، كان نحويا كاتبنا بليغا ، متكلماً ، معتزلياً ،

عالما بالتفسير وغيره ، ولد سنة ٢٥٤ هـ وتوفى سنة ٣٢٢ هـ .

(معجم الأدباء ٢٥/١٨ ، الفهرست لابن النديم ص ٢٠٢)

الآيتين على حالتين ، وذهب أبو مسلم الأصبهاني إلى قول ثالث ، وهو أن معنى الآية أن الذين يتوفون إن كانوا قد وصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فالعدة بالحول ، فإن خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد المدة التي ضربها الله تعالى لمن فلاحرج فيما فعلن في أنفسهن من معروف أى نكاح صحيح لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة ، قال والسبب في ذلك أنهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا ، وكان يجب على المرأة الإعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الآية أن ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل عند أبي مسلم وسكنى ليس بالطريقة المتقدمة من أن الحامل قد تعتد بسنة وحينئذ لا يصلح الاستدلال بالآية عليه .

وقوله هذا هو الذى اختاره الإمام في التفسير وقال أنه في غاية الصحة وقد وافق والذى أحسن الله إليه مجاهدا وأبامسلم على أن الآية غير منسوخة وذهب إلى رأى رابع ارتضاه وهو أن الله تعالى أنزل في المتوفى عنها زوجها آيتين :

أحدهما : آية العدة بأربعة أشهر وعشرا .

والثانية : آية الوصية ومعناها أنه تعالى جعل للأزواج وصية منه سبحانه وتعالى سكنى حول كامل بعد وفاة أزواجهن سواء أوصى الزوج بذلك أم لم يوصى وهذا هو ظاهر الآية فلا يخرج عنه بلا دليل .

الوجه الثانى : أنه تعالى أمر بتقديم الصدقة بين يدي نجوی الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجاكم صدقة (١) ثم نسخ ذلك بقوله (أشفقتم إن تقدموا بين يدي نجاكم

(١) سورة المجادلة آية (١٢) .

حدقات (١) الآية قال الواحدى اجمعوا على أنها منسوخة الحكم واعترض أبو مسلم بأن ذلك إنما زال لزوال سببه وهو التمييز بين المناقق وغيره ، لأن المؤمن يمثل والمناقق يخالف فلما حصل بعد ذلك التمييز سقط الوجوب ، وأجاب بأن المدعى إنما هو زوال الحكم بعد ثبوته سواء لزوال سببه أم لم يكن لأن ذلك معنى النسخ وهو جواب ضعيف من وجهين :

أحدهما : أنه سيأتى فى كلامه إن شاء الله تعالى أن زوال الشيء لزوال سببه أو شرطه ليس بناسخ ،

الثانى : أنه إن أراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو عليه السلام كان عالما بأعيانهم وسامعاً لحذيفة بن اليمان صاحب سره وإن أراد التمييز للصحابة فلا نسلم حصول التمييز لهم كيف وقد قيل ما كانت إلا ساعة من نهار حتى نسخت ومن البعيد حصول التمييز فى ساعة واحدة بل الجواب أن الإجماع قد قام على أنها منسوخة كما حكيناها عن الواحدى وأن التمييز لا يحصل فى ساعة من نهار كما ذكرناه .

وأما قول الإمام فى الجواب لو كان ذلك لكان من لم يتصدق مناققا وهو باطل لأنه روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه ، ويدل عليه قوله تعالى : (فإن لم تفعلوا وتاب الله عليكم) فهو ضعيف لأن عدم الصدقة إنما يدل على التفارق لو وجدت النجوى معه وذلك لم يوجد لأنه لم يناج أحد من الصحابة بدون التصديق بل لم يصح أن أحداً ناجاه غير على رضى الله عنه .

وأما على فقيل لم يصح أنه ناجاه واحتج بذلك على جواز نسخ الحكم قبل

العمل به وهذا يشهد له قوله تعالى (فان لم تفعلوا) إذا جعلت اذ على بابها والمعنى أنكم تركتم ذلك فيما مضى ولكن روى ليث عن مجاهد قال قال علي ابن أبي طالب رضی الله عنه أن في كتاب الله آية ما عمل بها أجد قبلي ولا يعمل بها أحد بمدى آية النجوى .

كان عندى دينار فبعته بعشرة دراهم فناجيت النبي صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدي نجواى درهما ثم نسخت فلم يعمل بها أحد وعلى هذا يجب إخراج إذ عن بابها وإما أن تكون بمعنى إذا كما قيل في إذا الاعتلال وإما أن تكون بمعنى أن الشرطية وسواء صح المنقول عن على أم لم يصح فمدم الصدفة إنما كان لعلم النجوى فلا يصح الجواب بما ذكره الإمام ، فان قلت كيف لم يعمل غير على من أكابر الصحابة بالآية قبل نسخها كأبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضی الله عنهم .

قلت إن صح أنهم لم يعملوا بها فاما لسرعة نسخها وإما لأنهم فهموا أن المقصود الكف عن المناجاة تعظيما للرسول صلى الله عليه وسلم لأن سبب نزول الآية أن المسلمين أكثروا المسائل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى شقوا عليه وأراد الله أن يخفف عن نبيه كذا ذكره حبر الأمة ابن عباس رضی الله عنهما فيكون كفهم عن المناجاة مبالغة في التعظيم فان قلت لم لا فعل على رضی الله عنه ما فعلوه مبالغة في التعظيم .

قلت لعل الضرورة ألجأته إلى المناجاة وذلك غير مستبعد لأنه كان قريب الأقرب وزوج ابنته والمادة تقضى بأن يكون أحوج إلى مناجاته صلى الله عليه وسلم ، واحتج أبو مسلم بأنه تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلما نسخ لأناته الباطل ، وأجاب المصنف بالضمير يأتية عائد على مجموع القرآن أعنى الهيئة الاجتماعية لا الجمعية اعنى كل فرد فرد سواء كان مجتمعاً مع

غيره أم لم يكن وإذا كان عائداً إلى المجموع لم يكن دليلاً على محل النزاع لأن مجموع القرآن لا يفسخ اتفاقاً كما ساف . وإنما الكلام في بعضه وفي هذا الجواب نظر من وجهين .

أحدهما : أنك لم قلت بعوده لمجموعه دين جميعه ولم لا كان العكس .

والثاني : أن الضمير في يأتيه عائد إلى القرآن والقرآن من الالفاظ المتواطئة يطلق على كله وعلى بعضه كما تقدم في الحقيقة والمجاز فليس حمله على الكل بأولى من حمله على البعض .

(فان قلت) ولا حمله على البعض أيضا بأولى من للعكس وجبئذ يبطل استدلال أبي مسلم بالآية لما ذكر من أن الحمل على واحد يقتضى الترجيح من غير مرجح (قلت) الحمل على البعض أولى لوقوع الاتفاق عليه اذ من حمل على الكل حمل البعض من غير عكس ، وقد أجاب الأمام بان المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده وأجاب غيره بان النسخ ليس باطلا اذ هو حق والباطل يضاد الحق فوجب حمل الباطل على غير النسخ وكلا الجوابين صحيح . بن قال (الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة)

كل نسخ على التحقيق فهو واقع قبل الفعل فانه أنما يرد على مستقبل الزمان دون ماضيه وهذا واضح ، وإنما الخلاف في انه هل يجوز أن يقال صل غدار كعتين ثم أنه يفسخه قبل مجيء الغد فجوز ذلك الجماهير من أصحابنا وخالف المعتزلة وكثير من الختفية والحنابلة وهذه هي المسئلة الملقية بفسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به ، والمستف عبر عنها بفسخ الوجوب قبل العمل وهذا يوم اختصاص المسئلة بالوجوب وليس كذلك ،

والتعبير الأول غير واف بالمقصود أيضا لأنه قد يقال أنه لا يتناول ما إذا حضر

وقت العمل به ولكنه لم يمض مقدار ما يسهه وهذه الصورة من صور النزاع وقد يعتذر
المعبر بهذه العبارة بأنه لا يتصور حضور وقت العمل به إلا إذا مضى ما يسهه
ولو عبر عنها بنسخ الشيء قبل مضى مقدار ما يسهه من وقته لتناول جميع صور
النزاع من غير شك ، وعلى هذا يجوز النسخ بعد مضى مقدار ما يسهه وان لم يكن
قد فعل المأمور به ، قال الهندي وفي بعض المؤلفات القديمة أن بعضهم كالكرخي
خالف فيه أيضا وقال لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار
ما يسهه أم لم يمض ، والمصنف أطلق قوله قبل العمل وهو يقتضى أن الخلاف جار
من غير فرق بين الوقت وما قبله وما بعده فأما قبله وفي معناه ما إذا دخل ولكن
لم يمض زمن يسع الفعل فقد عرفت أنه محل النزاع ، وأما بعد خروج الوقت قال
الآمدي فقد اتفق القائلون بجواز النسخ على تجويزه ، وأما وقوع النسخ في الوقت
ولكن بعد التمكن من فعله فقد عرفت أنه داخل تحت صور النزاع بما حكاه الهندي
عن الكرخي ولكن صرح ابن برهان في الوجيز في آخر المسألة بأن النزاع لم يقع
في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل وإنما وقع في النسخ قبل التمكن من
الفعل وكذلك الآمدي في أثناء الاستدلال فإنه قال والخلاف إنما هو قبل
التمكن لا بعده .

(نبيه) ذكره الهندي اعلم أن كل من قال أن المأمور لا يعلم كونه مأمورا قبل
التمكن من الامتثال يلزمه أن يقول بعدم جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال
إذ النسخ قبله على هذا التقدير تبين أن الأمر في نفس الأمر وإن كنا نتوهم وجوده
والنسخ يستدعى تحقق الأمر السابق فيستحيل النسخ عند عدمه .
وأما من لم يقل بذلك فجاز أن يقول بجوازه وأن لا يقول بذلك لما يظهر له
من دليل يخصه ويتضح عند هذا أن هذه المسألة ليست فرع تلك المسألة على الإطلاق
أعني في الجواز وعدم الجواز كما وقعت إليه الإشارة في كلام النزالي بل في عدم
الجواز فقط .

قال (لنا أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده يدلل إفل ماتومر إن هذا هو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم ففسخ قبله قيل تلك بناء على ظنه قلنا لا يخطيء ظنه قيل امتثل فانه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتج إلى القدا قيل الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى قلنا يجوز للابتلاء) .

استدل أصحابنا على الجواز بالوقوع في قصة الذبيح عليه السلام قالوا وذلك أن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل إما أنه أمره بالذبح فثلاثة أوجه .

أحدهما : قول ولده (يا أبت افل ماتومر) جوابا لقوله (يابني لاني أرى في المنام أني أذبحك) فإن قوله ماتومر لا بد وأن تعود إلى شيء وليس ثم غير اني أذبحك فوجب صرفه إليه .

والثاني : قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (إن هذا هو البلاء المبين يدل على أن المأمور به هو الذبيح لأن مقدمات الذبيح لا توصف بذلك ،

فإن قلت متى لا توصف بذلك مع العلم بعدم وجوب الذبيح أو مطلقا والأول مسلم والثاني ممنوع وهذا لأن الأمر باضجاع الولد وأخذ المديّة المستفاد من الأمر بالذبيح مع غلبة الظن بأن الذبيح سيؤمر به بلاء مبين قلت متى غلب على ظنه بشيء فهو الواقع في نفس الأمر إذ هو نبي فلا يخطيء ظنه .

والثالث قوله تعالى (وفديناه بذبح عظيم)^(١) ولو لم يؤمر بالذبيح لما احتج إلى القداء .

وأما كونه نسخ قبل الفعل فلانه لو لم يفسخ لذبح ضرورة أنه عليه السلام

(١) سورة النساء آية (٥٩) .

لايجز بأمر ربه لكنه لم يذبح فدل على أنه نسخ ولم يستدل المصنف على هذا لظهوره ، واعترض الخصم أولاً بأننا لانسلم أنه كان مأموراً بالذبح وإنما كان مأموراً بالمقدمات فظن أنه أمر به والدلائل التي تمسكتم بها إنما هي بناء على ظنه .

وأجاب في الكتاب بأن ظنون الأنبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ واعترض ثانياً بأننا سلنا أنه أمر بذبح لكن لانسلم أنه نسخ قبل العمل ويانه أن إبراهيم عليه السلام كان كذا قطع موضعاً من الخلق وتعداه إلى غيره أوصل الله تعالى ما تقدم قطعه .

وأجاب بأنه لو كان كذلك . لم يحتج إلى الفداء لأن الفداء بدل والبدل لا يحتاج إليه مع وجود المبدل ، ولقائل أن يقول لعل الفداء إنما كان للحياة التي من الله تعالى عليه بها مع حصول الذبح لأنفس الذبح ، واستدل الخصم بأن قوله صل غدا ركعتين ليس موضوعاً إلا للأمر بالصلاة في ذلك الوقت لغة وشرعاً .

وقوله لاتصل غدا ركعتين ليس موضوعاً إلا للنهي عنها في ذلك الوقت لغة وشرعاً ، فلوجاز أن يرد الأمر بشيء ثم النهى عن فعله في ذلك الوقت الواحد مأموراً ومنهياً ، أجب بأن ذلك لا يستحيل إلا إذا كان المقصود حصول الفعل ؛ وأما إذا كان الغرض ابتلاء المأمور أى اختياره وامتحانه فيجوز .

فإن السيد قد يقول للمبد أذهب غدا إلى موضع كذا ولا يريد الفعل بل امتحان المبد ليتبين رياضته ثم يقول لاتنهب ، قلت ولاينحى أن هذه الشبهة إنما ترد إذا كان الوجوب قد نسخ بالتحريم ، أما إذا نسخ بالجواز فليس الشيء مأموراً به ومنها عنه ، فإن قلت الله تعالى يعلم من يمثل لمن لا يمثل والاختيار إنما يكون مما يستدعى خبراً يستفيد منه ما لم يكن عالماً به ، قلت المراد اظهار ذلك للخلق والتهيئه بذكر المبد الممثل بين العالم .

ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام صار له بذلك لسان صدق في الآخرين وربما
أن بعض من كان لا يؤمن به رآه قد بادر إلى امتثال هذا الأمر المدير فصدق
به وآمن وعرف أنه على الحق المبين ، ومنهم من أجاب عن هذه التشبه بأنه لم
يجتمع الأمر والنهي في وقت واحد بل يورود النهي انقطع تعلق الأمر وذكر
القاضي في مختصر التقریب .

هذا وطريقة أخرى وهي ان نقول كان الرب تعالى قال افعل الفعل الفلاني
تقربا منك إلى مادام الأمر متصلا بك فاذا نهيتك عنه فلا تفعله تقربا إلى ولا تقربا
إلى غيري ليتبين للعبد أنه عند النهي منهى عن قصد التقرب بما أمر به أولا إلى الله
تعالى وهو منهى عن أصل فعله أيضا من غير قصد التقرب .

فائدة الصحيح عن جمهور العلماء أن الذبيح هو إسماعيل عليه السلام واحتجوا
له بأمر كلها ظاهرة غير قطعية واستنبط والذي رضى الله عنه من القرآن دليلا
على ذلك يقارب القطع أو يقتضى القطع بذلك لم يسبقه إليه أحد وهو أن البشارة
التي وقعت لإبراهيم عليه السلام بالولد من الله تعالى كانت مرتين مرة في قوله (إني
ذاهب إلى ربى سيدي رب هب لى من الصالحين فبشرناه بنحام فلما بلغ معه
السعى قال يا بنى إني أرى في المنام أنى أذبحك) فهذه الآية قاطعة في أن هذا المبشر
به هو الذبيح .

وقوله تعالى (وأمر أنه قائمه فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق
يعقوب يا ويلتى أملة وأنا عجوز وهذا بعلى شيخنا إن هذا لشيء عجيب) (١) فقد
صرح في هذه الآية أن المبشر به فيها إسحاق ولم يكن سؤال من إبراهيم عليه السلام
يل قالت إمرأته أنها عجوز وأنه شيخ وكان ذلك في الشام لما جاءت الملائكة إليه

(١) سورة الصافات آية ٩٩ - ١٠٢ .

بسبب قوم لوط وهو في أواخر أمره وأما البشارة الأولى لما انتقل من العراق إلى الشام حين كان سنه لا يستغرب فيه الولد ولذلك سأله فقلنا بذلك انهما بشارتان في وقتين بنلامين أحدهما بغير سؤال وهو إسحاق صريحاً ، والثانية قبل ذلك بسؤال وهو غيره فقلنا بأنه إسماعيل وهو الذبيح ولا يرد على هذا قوله (ونجيناہ و لوطا إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة) (٣) ووجه الإيراد ذكر هبة إسحاق بعد الإنجاء لأننا نقول لما ذكر لوطا وإسحاق هو المباشر به في قضية لوط ناسب ذكره ولم يذكره ولم يكن في الآية ما يدل على التعقيب والبشارة الأولى ولم يكن للوط فيها ذكر والله أعلم .

واعلم أن هذه القائدة ليس لها كبير تعلق بما نحن فيه من الشرح ولكن لما عظم موقعها حسن إيرادها .

قال (الرابعة يجوز النسخ بلا بدل أو يبدل بأقل كنسخ وجوب تقديم التجوى والكف عن الكفار بالقتال استدلال بقوله تعالى نأت بخير منها قلنا ربما يكون عدم الحكم أو الأثقل خيراً) .

المسألة مشتملة على بحثين أحدهما في جواز نسخ الشيء لا إلى بدل ذهب إليه الجمهور وخالف فيه قوم من أهل الظاهر وكذلك المعتزلة كما قال القاضي في مختصر التقريب ، واستدل الجمهور بأن وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاته عليه السلام نسخ بلا بدل ، واعلم أن الأصوليين صدروا المسألة بالتحلاف في الجواز وهذا الدليل يدل على أنهم يختارون الوقوع وهو صحيح إذ الظاهر أن نسخ الصدقة قبل التجوى لا إلى بدل وقول من قال وجوب الزكاة هو الناسخ وهو البديل ضعيف من وجهين -

أحدهما أنه تعالى قال (فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة واتوا الزكاة

وأطيعوا الله ورسوله (فلو كانت الزكاة ناسخة لزم مساراة الصلاة والطاعة لها وأقام الصلاة وطاعة الله ورسوله واجبان قبل ذلك .

وثانيها : انه يحتاج الى نقل التاريخ في ذلك وهو يعيد بل الظاهر أنه لما نسخ عنهم وجوب الصدقة أمروا بلزوم الواجبات التي هي عليهم باقية تنبئها على أنها هي ذروة الأمر وسنامه واستدل القاضى في مختصر التقریب على تجويز نسخ الشيء لا الى بدل باننا يجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة فلان يجوز ارتفاع عبادة عينها لا الى بدل أولى قال والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلذا خالفونا في هذه المسألة فهذا هو مثار الخلاف في هذه المسألة .

(فائدة) قال الشافعى في الرسالة في ابتداء النسخ والمنسوخ وليس بنسخ فرض أبداً إلا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فاثبت مكانها الكعبة انتهى ، وظاهر هذه العبارة أنه لا يقع النسخ إلا يبدل وليس ذلك مراده بل هو موافق للجمهور على أن النسخ قد يقع بلا بدل وانما أراد الشافعى بهذه كما نبه عليه أبو بكر الصيرفى في شرح الرسالة انه ينقل من حظر إلى اباحة أو اباحة إلى حظر وتغيير على حسب أحوال الفروض قال ومثل ذلك مثل المناجاة كأن ينجى النبى ﷺ بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم الى ما كانوا عليه فان شاءوا وتقرؤا بالصدقة الى الله وان شاءوا ناجوه من غير صدقة قال فهذا معنى قول الشافعى فرض مكان فرض ففهمه انتهى وهذا لا يخالفه فيه الاصوليون فانهم يقولون اذا نسخ الأمر بقوله رفعت الوجوب أو التحريم مثلاً عاد الأمر الى ما كان عليه وهو حكم أيضا .

(البحث الثانى) يجوز عند الجمهور نسخ الشيء والاثبات ببدل أثقل منه وخالفه بعض أهل الظاهر قال ابن برهان في الوجيز ونقل ناقلون ذلك عن الشافعى وليس بصحيح وانتهى ، وليس بصحيح عنه .

ومنهم من أجار ذلك عقلا ومنع منه سمما لنا أن الكف عن الكفار كان واجبا بقوله تعالى (ودع أذاهم) وبحوه ثم نسخ بإيجاب القتال وهو أثقل أى أكبر مشقة واستدل الخصم على منبها اعنى النسخ بلا بدل والنسخ يدل أثقل بقوله تعالى (نأت بخير منها أو مثلها فدل على أنه لا بد أن يأتي بالبدل وهو المدعى أولا وعلى أن البدل منحصر في الأول، والمساوى وهو المدعى ثانيا وأجاب بأن عدم الحكم قد يكون خيرا للكلف منه في ذلك الوقت واعترض الهندي على هذا بأن العلم الصرف لا يوصف بقوله نأت لأن ما أتى به فهو شئ وهو صحيح إلا أن قول النسخ يزيل الحكم ويعيد الأمر إلى ما كان عليه فكان مشتملا على الاتيان بالحكم الذى كان من قبل ومن هذا يظهر أنه أتى بشئ .

وهذا إنما استفدناه من كلام الصيرفى والأصل فيه كلام الشافعى رضى الله عنه وهذا تقرير الجواب عنهم قولهم لا يكون النسخ إلا يبدل والقاضى في محصر التعريب قال الجواب عن هذه الآية هذا اخبار عن أن النسخ يقع على هذا الوجه وليس فيه ما يدل على انه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه .

قال هذا واضح عند التأمل .

قلت وهذا من القاضى يفهم أن محل الخلاف في الجواز وأنه يسلم أن النسخ لا يقع إلا على هذا الوجه وهذا ما اقتضاه كلام الآمدى في آخر المسألة إذ قال إن سلم امتناع وقوع ذلك شرعا لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلى وقد قدمنا ان الاستدلال بأية التجوى يدل على أن الخلاف في الوقوع أيضا وبذلك صرح الهندي إذ قال الآية وإن لم تدل على عدم الوقوع فنلك كفى لأنه إذا ثبت عدم الوقوع ثبت عدم الجواز لأن كل من يقول بالجواز قال بالوقوع فانقول بعدم الوقوع من الجواز قول لم يقل به أحد والاظهر ان ما قال بالجواز قال بالوقوع كما ذكره الهندي وكلام الآمدى إنما هو على سبيل التنزل إذ صدر المسألة بالجواز وقد صرح

الامدى بدليلين وقال أحدهما يدل على الجواز العقلي والثاني على الجواز الشرعي وكلام القاضى ليس بالصريح فى ذلك ان قال بعد ذلك أو يقول يعنى فى الجواز قوله ما ننسخ من آية يحمل على بعض الأحكام دون بعض قال ويقوى ذلك على منع صليخ العموم قلت ومن هنا يزخذ من كلام القاضى أن النكرة فى سياق الشرط تعم كما قدمناه فى باب العموم عن إدام الحرمين لقوله ويقوى ذلك على منع نصيغة العموم ومفهوم هذا أنه لا يقوى عند تسليمها . وأما الجواب عند استدلالهم بقوله بخير منها أو مثلها على أن البدل منحصر فى الأنف والمساوى .

فقد أجاب فى الكتاب عنه بقوله أو الأثقل خيراً يعنى أن الخير يصدق على ما هو أجزل ثواباً وأصلح لنا فى المعاد وإن كان أثقل فى الحال ومن الخصوم من استدل بقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (١) واقتصر المتأخرون فى الجواب عن الاستدلال بهذه الآية على قولهم أن ذلك محمول على اليسر فى الآخرة . ومناسب هذا الجواب ، والحق فى الجواب عن ذلك ما ذكره القاضى فى مختصر التقريب من أن ذلك إنما ورد فى مخاطبة المرضى من المسلمين لما خفف الصيام عنهم ولا تعلق له بمسئلتنا .

قال (الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قووله تعالى متاعاً إلى الحول آية وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة وينسخان مما كما روى عن عائشة قالت كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمسة)

يجوز نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس ونسخهما معاً وخالف فى ذلك كله بعض الشاذين واستدل فى الكتاب لكل من الصور بالوقوع ، أما نسخ الحكم دون

(١) سورة البقرة، آية (١٨٥) .

التلاوة فكتسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى (مٹاعا إلى الحول) بقوله (يربصن
بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) ، وقد سبق الكلام في آية الحول فكان الأولى التمثيل
بخير هذه الآية المختلف في أنها هل هي منسوخة والآيات في هذا القسم كثيرة ،
وأما عكسه أعنى نسخ التلاوة دون الحكم فكأروى سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب
رضى الله عنه قال : إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل لا نجد حديثا في
كتاب الله فلفد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم فوالذي نفسى بيده لولا أن يقول
الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة فإنا
قد قرأناها رواه الشافعي وهذا لفظه .

وروى الترمذى نحوه والبخارى ومسلم ما يقرب منه وروى النسائى عن أبي
أهامة أسعد بن سهل ابن حنيف عن خالته قالت لقد قرأناها رسول الله صلى الله
عليه وسلم آية الرجم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضينا من
لسيها واستاده جيد والمراد بالشيخ والشيخة المحسن والمحسنة قلت وأنا لا بين
لى معنى قول عمر رضى الله عنه لولا أن يقول للناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها
إذ ظاهر هذا أن كتابتها جائزة وإنما منعه من ذلك قول الناس والجائر في نفسه
قد يقوم من خارج ما يمنعه .

وإذا كانت كتابتها جائزة لزم أن تكون التلاوة باقية لأن هذا شأن المكتوب
وقد يقول القائل في مقابلة هذا لو كانت التلاوة باقية لبادر عمر رضى الله عنه
لى كتابتها ولم يرجع على مقال الناس لأن مقال الناس لا يصلح مانعا من فصل
هذا الواجب ، وبالجملة لا بين لى هذه الملازمة أعنى لولا قول الناس لكتبت ولى
الله أن يبسر علينا حل هذا الأثر بمنه وكرمه فإنا لا نشك في أن عمر رضوان
الله عليه إنما نطق بالجناب ولكننا تسهم فهمنا ، وأما نسخهما معا فكما روى عن
عائشة رضى الله عنها أنها قالت كلن فيما أنزل عشر رضعات معلومات فتوفى رسول الله

صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن رواه مسلم ويحتمل أن يكون قد قرأه في مكة قبل الهجرة في قولها وهي فيما يقرأ من القرآن فان ظاهره يقتضى أن التلاوة باقية وليس كذلك فمنهم من أجاب بأن المراد قارب الوفاة والأظهر في الجواب أن التلاوة نسخت أيضا ولم يبلغ ذلك كل الناس إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوفي وبعض الناس يقرأها فيصدق أنه توفي وهي فيما يقرأ .

واعترض الهندي بأن ثبوت نسخ تلاوة ما هو من القرآن وحكمه يتوقف على كونه من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد فلا يثبت به تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معا ، قلت والاعتراض وارد أيضا في منسوخ التلاوة دون الحكم فلا ينبغي أن يقصره على هذا القسم ، ثم قال الهندي يمكن أن يجاب بأن القرآن المثبت بين اللفظين هو الذي لا بد في نقله من التواتر وأما المنسوخ فلانسلم أنه لا يثبت بخبر الواحد سلطنا لكن الشيء قد يثبت ضمنا بما لا يثبت به استقلالاً كما قال بعض الأصوليين ،

إذا قال الصحابي في أحد الخبرين المتواترين أنه كان قبل الآخر قبل ولزم منه نسخ المتأخر وإن لم يقبل قوله في نسخ المعلوم ولقائل أن يقول لا يندفع السؤال بواحد من الجوابين ، أما الأول فأنا لا نعقل كونه منسوخا حتى نعقل كونه قيل ذلك من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد قلنا وقوله لانسلم أن القرآن المنسوخ لا يثبت بخبر الواحد لأن نسخه لا يكون إلا بعد ثبوت كونه من القرآن ثم يرد النسخ بعد ذلك متأخرا في الزمان فيصدق لإثبات قرآن غير منسوخ بخبر الواحد ثم لإثبات نسخه بخبر الواحد ويوضح هذا أن قول الراوى كانت الكلمة الفلانية من القرآن ثم نسخت تلاوة وحكما في قوة خبرين أحدهما أنها من القرآن ثم نسخت تلاوة وحكما في قوة خبرين أحدهما أنها من القرآن والثاني أنها

منسوخة وكلا الخبرين لا يمكن في خبر الواحد، وأما الثاني ففيما نحن فيه لم يتعارض ديلان وفيما استشهد به تعارض ديلان فلذلك زوجنا في موضع التعارض بمرجح ما وهو قول الصحابي هذا متقدم وإنما الذي يظهر في الجواب عن هذا السؤال أن زماننا هذا ليس زمان للنسخ وفي زمان النسخ لم يقع النسخ بخبر الواحد .

(فرع) قال الأمدى هل يجوز بعد نسخ تلاوة الآية أن يمسه المحدث ويتلوها الجنب تردد فيه الأصوليون والأشبه المنع من ذلك قلت الخلاف وجهان لأصحابنا والصحيح جواز المس والحمل ، وقول الأمدى أن المنع أشبه بمنوع ، وذكر الرافعي في أول باب خلافه حد الزنا أن القاضى ابن كج حكى عن بعض الأصحاب وجهاً أنه لو قرأ آية الرجم في الصلاة لم تقسد والصحيح خلافه .

قال (السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافاً لأبي هاشم لنا أنه يحمل إن يقال لأعاقبن الراني أبداً ثم يقال أردت سنة قبل يومهم الكذب قلنا ونسخ الأمر يوم البداية) .

هذه المسألة في نسخ الأخبار والنسخ أما أن يكون لنفس الخبر أو المدلوله وثمته ، فإن كان الأول فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا بالأخبار به إذا كنا قد كلفنا بأن نخبر بشئ- فهذان جائزان من غير نزاع سواء كان ما نسخت تلاوته ماضياً أو مستقبلاً وسواء كان مما لا يتغير مدلوله كالأخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم أو كالأخبار بكفر زيد وإيمانه لأن جميع ذلك حكم من الأحكام الشرعية فجاز كونه مصلحة في وقت ومفسدة في آخر ، لكن هل يجوز أن ينسخ تكليفنا بالأخبار عما لا يتغير تكليفنا بالأخبار بتقيضه ، قال الأمدى قالت المعتزلة لا يجوز لأنه كذب والتكليف به قبيح وهذا مبنى على قاعدة الحسن والتقيح الباطلة عندنا وعلى هذا فلا مانع من التكليف بالخبر بتقيض الحق هذا الكلام الأمدى ولا يقال عليه

إن الكذب تقض ونحن نوافق على أن قبحه عقلي لأننا نقول هو في هذه الصورة
نقص في المسكف بفتح اللام وهو الخير لا المسكف بكسرهما وهو الله تعالى الأمر
بالإخبار ، ويجوز التكليف بما هو نقص في حق العبد لأن له تعالى أن يفعل
ما يشاء ، وأما أن كان النسخ لدلول الخبر فإن كان لا يتغير فلا خلاف في امتناع
نسخه وإن كان بما يتغير فهي مسألة الكتاب ، ومذهب أكثر المتقدمين منهم أبو هاشم
فيها المنع سواء كان الخبر ماضياً أو مستقبلاً أو وعيداً أو خبراً عن حكم كالخبر عن
وجوب الحج واختاره ابن الحاجب ، وقال عبد الجبار وأبو عبد الله وأبو الحسين
والإمام والآمدني يجوز مطلقاً ، وفصل بعضهم ،

فقال إن كان مدلوله مستقبلاً جاز وإلا فلا ، وهذا هو الذي اختاره المصنف
وليعلم أن محل الخلاف فيما إذا لم يكن بمعنى الأمر أو النهي كقوله تعالى (والمطلقات
يترصدن بأنفسهن) وقوله (لا يمتنه إلا المطهرون) فإن هذا يجوز نسخه ولا يعرف
فيه خلافاً ولا يتجه لأنه بمعنى الأمر والنهي ، قال الهندي وما نقل الإمام وغيره من
الخلاف في الخبر عن حكم شرعي ليس هو هذا) لأن ذلك محمول على ما هو خبر
في هذا اللفظ والمعنى مدلوله حكم شرعي وما نحن فيه ليس إلا صيغة الخبر
استعملت في الأمر على وجه التجوز فهو في معنى الأمر ونحن على جزم بأن الصيغة
لا تدخل لها في تجويز النسخ وعدمه فهو في معنى الأمر وقد استدلل المصنف على
ما اختاره بأنه يصح أن يقال لأعاقين الزاني أبداً أن لا يلزم من وقوعه محال ، ثم
يقال أردت سنة واحدة ولانتهى بالنسخ إلا هذا فإن النسخ إخراج بعض الزمان
وهو موجود هنا واستدل المانع بأن نسخه يوم الكذب إذ المتبادر منه إلى الفهم
ليس إلا استيعاب المدة المخبر بها وإيهام الكذب قبيح ، أجاب بأن نسخ الأمر أيضاً
يقضي أن يظن الظان ظهور الشيء بعد ختمائه أي فلو امتنع نسخ الخبر للإيهام
لأمتنع نسخ الأمر ولا قائل به من المنازعين في هذه المسألة هذا ما في الكتاب ،

والحق في المسألة ما ذكره القاضى في مختصر التقريب من بناء المسألة على أن النسخ بيان أو رفع ، فن قال بالأول يجوز ذلك فقال إذا أخبر الله سبحانه عن ثبوت شريعة فيجوز أن يخبر بعدها فيقول أردت ثبوتها بأخبارى الأول إلى هذا الوقت ولم أرد أولاً إلا ذلك وهذا لا يهتفى إلا بتجوير خلف ولا وقوع خبر بخلاف خبر ، وأما من قال بالثاني كالقاضى فلا يجوز ذلك كيف ونسخ الخبر حيث يستلزم الكذب قطعاً لأن الخبر إن كان صادقاً كان النسخ المقتضى رفع بعض مدلوله كاذباً ضرورة أنه صدق وإلا فهو كاذب وبهذا يظهر لك أن من وافق القاضى على أن النسخ رفع لا يحسن منه الذهاب إلى تجوير نسخ الأخبار .

الفصل الرابع .

في النسخ والمنسوخ

قال الفصل الثاني في النسخ والمنسوخ :

وفيه مسائل الأولى الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالنسبة كنسخ الجلد في حق المحسن وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضي الله عنه قول بخلافها دليله في الأول قوله تعالى :

تأت بخبر منها ورد بان السنة وحى أيضاً وفيهما بقوله لتبين للناس وأجيب الأول بأن النسخ بيان وعروض الثاني بقوله تبياناً .

المراد هنا بالنسخ والمنسوخ ما ينسخ وما ينسخ به من الأدلة ، أعلم أنه يجوز نسخ الكتاب به والسنة المتواترة بها والأحاد بمثله وبالتواتر ، وأما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه ، وذهب ابن سريج كما نقل القاضي عنه في مختصر التعريب إلى جائز ولكن لم يرد وذهب قوم إلى أمتناعها ، ونقل عن الشافعي رضي الله عنه ، وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا الهراسي هفوات الكبار على أقدارهم ومن عن خطأه عظم قدره وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا للوضع قال هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يلبق بعلو قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأوله من أخرجه ، قالوا لا بد وأن يكون لهذا القول من هذا العظيم عمل فتمعقوا في محامل ذكرها وأورد الكيان بعضها وأعلم أنهم صعبوا أمراً

سهلا وبالغوا في غير عظيم وهذا أن صح عن الشافعي فهو غير منسكب وأن جبن
جماعة من الأصحاب عن نصره هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه .

ولقد صنف شيخ الدنيا الشيخ الجليل أبو الطيب سهل بن الإمام الكبير المتفق
على جلالته وعظمته وبلوغه في العلم المبلغ الذي يتضامل عنده جماعة من المجتهدين
أبي سهل الصعلوكي كتابا في نصرته هذا القول وكذلك الاستاذان الكبيران
أبو اسحق الاسفرائيني وتليذه أبو منصور البغدادي وهما من أئمة الأصول والفقه
وكانا من الناصرين لهذا الرأي قال للقاضي في مختصر التقريب .

واختلف الذين منوا بنسخ القرآن بالسنة فمنهم من منعه عقلا ومنهم من قال
يجوز سماعا وإنما امتنع بأدلة السمع .

قال القاضي وهذا هو الظن بالشافعي مع علو موثبته في هذا الفن ومنهم من
قل للشافعي في كل من نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قولين وهو ما أورده في الكتاب
والرافعي حكى في باب الهدية وجهين في نسخ السنة بالقرآن أو قولين للتردد منه .
قال وينسب المنع إلى أكثر الأصحاب فإن جرى الخلاف في نسخ السنة
بالقرآن فليكن من العكس بطريق أولى .

وقال إمام الحرمين قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة وتردد
قوله في نسخ السنة بالكتاب ، قلت وهنا هو الذي قاله في الرسالة فإنه قال في باب
ابتداء سمي للناسخ والمنسوخ مانصه ولا ينسخ كتاب الله إلا كتابه كما كان المتبدي
بفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل تناؤه ولا يكون ذلك لأحد من
خلقه انتهى .

ثم قال مانصه وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله رسوله في أمر من فيه غير ما سن

فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما حدث الله اليه حتى يبين للناس ان له سنة ناسخة التي قبلها مما يخالفها انتهى ، ومن صدر هذا الكلام أخذ من نقل عن الشافعي رحمه الله أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ سنته الأولى اتقوم الحججة على الناس في كل حكم بالكتاب والسنة جميعاً ولا تكون سنة مفردة تخالف الكتاب .

وقوله ولو أحدث الله إلى آخره صريح في ذلك قوله بعد ذلك مانعه فأن قال هل تنسخ السنة بالقرآن قيل له لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي صلى الله عليه وسلم سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة لسنته الأخيرة حتى تقوم الحججة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله انتهى ،

وكذلك ما ذكره بعد ذلك في باب جل الفرائض التي أحكم الله فرضها بكتابها وبين كيف فرضها على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم فانه قال لما تكلم على صلاة ذات الرقاع مانعه .

وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا الكتاب من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سن سنة فأحدث الله في تلك السنة نسخاً أو مخرجا إلى سنة منها من رسول الله صلى الله عليه وسلم بسنة تقوم الحججة على الناس بها حتى يكونوا إنما صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها انتهى .

فهذا هو معنى القول المنسوب إلى الشافعي أخى أنه لا بد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى ، وأكثر الأصوليين الذين نكثوا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده الا ما ذكرناه .

واستدل المصنف على كون السنة المتواترة تنسخ الكتاب بأن النبي صلى الله

عليه وسلم رجم المحصن مع شمول آية الجلد له وفيه نظر فإن هذا تخصيص
والمصنف قد ذكره بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة ثم إنه ثابت بالقرآن
الذي نسخت تلاوته وهو الشيخ والشيخة إذا زنيا فأرجوهما .

واستدل على أن الكتاب يؤسخ السنة بأن التوجيه إلى بيت المقدس كان ثابتا
بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام)^(١) قوله دليله
في الأول أى دليل الشافعى فى امتناع نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى (نأت بخير
منها أو مثلها) وقد استدلل بها للشافعى رحمه الله فى الرسالة ويمكن تقرير وجه
الدلالة منها بطريقتين .

أحدهما : أنه تعالى أسند للأنبياء بالخبر أو المثل إلى نفسه وإنما يكون ذلك
إذا كان للناسخ القرآن .

والثانى : أنه تعالى قال نأت بالخير أو المثل والسنة ليست خيراً من الكتاب
ولا مثله فدل على أن الاتيان إنما هو بالقرآن .

والجواب أن السنة منزلة اذ هي حاصلة بالوحي كقوله تعالى (وما ينطق عن
الهُوى) فالآتى بها هو الله ، وأما الخير أو المثل فالمراد بهما الاكثر ثوابا والمساوى
ودليل الشافعى فيهما أى فى نسخ الكتاب بالسنة وفى عكسه قوله تعالى (وأنزلنا
إليك الذكر لتبين للناس)^(٢) فإما نسخ الكتاب بالسنة فلان الآية دلت على أن
السنة تبين جميع القرآن بدليل قوله (ما نزل ليهم) فلو كانت ناسخة كانت رافعة
لامبيته

(١) سورة البقرة آية (١٤٤) .

(٢) سورة التحل آية (٤٤) .

وأما نسخ السنة بالكتاب فلأنها تدل على أن السنة تبين القرآن فلو كان القرآن
ناسخا بالسنة لكان القرآن بياناً للسنة فيلزم كون كل واحد منهما بياناً للآخر
وأجيب عن الاول بأن النسخ لا ينافي البيان بل هو عينه بناء على بيان انهاء
الحكم وعن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن تبياناً لكل شيء) فانه يقتضى أن
يكون الكتاب تبياناً للسنة كما في قوله لتبين يقتضى أن تكون السنة مبيته للكتاب .
فلما تعارض مقتضاهما لم يكن الاستدلال بواحد منهما أرجح من عكسه وفي
الاستدلال بقوله لتبين على المقامين معا نظر آخر لان البيان إن لم يكن مغايراً
للسنخ لم يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وإن كان مغايراً لم
يتجه أن يستدل به على العكس ، وأورد القرافي على الشافعي بأن قوله تعالى ما نزل
اليهم عام في الكتاب وفي السنة لان السنة منزلة أيضاً فقد يفهم أن الآية أنه عليه
عليه السلام بين القرآن والسنة بغيرهما وهو خلاف الإجماع فإتدل عليه الآية
وقد يجاب عن هذا بأن الآية إنما تدل على أنه بينهما لا تعارض لها لتبين به
ولعل المبين به منهما أو من أحدهما على أن هذا كله خلاف ما يقتضيه ظاهر الآية
وسياقها فان المفهوم منها أن التبين هو التفهيم لا النسخ .

نسخ المتواتر بالأحاد

قال لا ينسخ المتواتر بالأحاد لأن القاطع لا يدفع بالظن قيل لا أجد منسوخ
بعاروى أنه عليه السلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع قلت لا أجد للحال
فلا نسخ .

نسخ المتواتر بالأحاد جائز في النقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد
فقد حكى القاضي في مختصر التقريب عن بعضهم أنه ذهب إلى منع ذلك عقلاً
وعبارة المصنف وهكذا ابن الحاجب توهم أن الخلاف فيه وعلى ذلك جرا الجار

بردى في شرحه وهو صحيح لما حكاه القاضى إلا أنه ليس مقصود المصنف غير الجواز السمعى بدليل أنه اختار أنه لا ينسخ ولو نصب المسألة في الجواز العقلى لكان الظن به أن لا يختار ذلك وإذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فأعلم أن الجماهير وإن قالوا بالجواز إلا أنهم اختلفوا في الوقوع فذهب الآكثرون إلى أنه غير واقع وذهب جماعة من أهل الظاهر إلى وقوعه وفضل القاضى في مختصر التقريب والنزالي بين زمان الرسول وما بعده فقالا بوقوعه في زمانه عليه السلام دون ما بعده .

ونقل القاضى إجماع الأمة على منعه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال وإنما اختلفوا في زمانه وكذا إمام الحرمين قال اجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون ولم يتقرض لزمان الرسول صلى الله عليه وسلم .

واعلم أن المراد المتواتر في هذه المسألة القرآن والسنة المتواترة واستدل المصنف على المنع بأن المتواتر قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يمارض القطعي لأن ترجيح الأضعف على الأقوى غير جائز ، وهذا الدليل إنما يتمشى إذا كان محل النزاع في الجواز العقلى ، كذا اعترض به الهندي ظناً منه ووقوع الاتفاق على أنه يجوز عقلاً فانه عن نقل الاتفاق عليه .

وقد عرفت أنه محل خلاف إلا أنا نقول قد قررنا أن المصنف إنما تكلم في الوقوع ودليله هذا يقتضى عدم الجواز وهو لا يقول به فيكون منقوضاً ثم أنه ضيف من أوجه آخر :

أحدها ما ذكره القاضى في مختصر التقريب من أنا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به فما يضرنا التردد في أصل الحديث مع أنا تعلم قطعاً بوجوب العمل به فكان صاحب الشريعة قال : إذا نقل من ظاهره العدالة فاقطعوا بأن حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل .

والثانى : أنا لا نسلم أن المقطوع لا يدفع بالمظنون ألا ترى أن اتفاه

الأحكام قبل ورود الشرائع مقطوع به عندنا وثبوت الحظر أو الإباحة مقطوع به عند آخرين ثم إذا نقل خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أحاداً يثبت العمل به ويرتفع ما يقرر قبل ورود الشرائع ذكره القاضى أيضاً .

والثالث : أنا مهما جوزنا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص مقطوعاً به فإنا لو قلنا ذلك لزمنا أن تقطع بذهب الراوى وهذا ما لا سبيل إليه ذكره القاضى أيضاً ومراده أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لا دواؤه والنسخ لم يرد على أصل الحكم وإنما قطع دواؤه ، ومنهم من ضعف هذا الدليل بوجهين آخرين :

أحدهما : منع لزوم ترجيح الأضعف على الأقوى وسدده أن الكتاب والسنة المتوازنة وإن كانا معقودى المتن لكنهما مظنونتا الدلالة وخبر الواحد بالعكس لكونه خاصاً فتصادقاً بل خبر الواحد الخاص أقوى دلالة على مدلوله لأن تطرق الضعف إلى مدلول الخبر الواحد الخاص إنما هو احتمال الغتة والنظير والغلط للضعف إلى مدلول الكتاب . العام إنما هو من جهة تخصيصه بإرادة بعض مدلولاته دون بعض مدلوله أن تطرق التخصيص إلى العام أكثر من تطرق التذب والغلط إلى العدل المتحفظ وضعفه الشيخ حتى الدين المندى بأنه ليس من شرط المنسوخ من الكتاب والسنة المتوازنة أن يكون عاماً وإنما نسخته من خبر الواحد خاصاً حتى يتأق ما ذكر بل قد يكون عابثاً أو خاصين والمنسوخ خاصاً والمنسخ عاماً على رأى من يرى أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم .

وإذا لم يتأت ما ذكر من المنع لزم ترجيح الأضعف على الأقوى فلم يجرى النسخ في هذه الصور وإذا لم يجرى في هذه الصور ولم يجرى في تلك الصورة لعدم القائل بالفصل في ولا تعارض بمثله بأن يقال إذا جاز النسخ في تلك الصورة لتساويهما جاز في هذه الصورة لعدم القائل بالفصل لأن إلحاق الفرد بالأكثر أولى ولأن تحقق المفردة في صور عديدة أشد محتمراً من تحققها في صورة واحدة .

ولثانیهما : التقض يجوزان تخصیصهما به ولقائل أن یقول التخصیص أهون فلا یلزم من جوازه جواز النسخ ، وأیضا فالتخصیص لا یلزم منه ترجیح الاضعف علی الأقوی لما ذکر من المعنی فلا یلزم التقض ، واستدل الحضم بقوله تعالى :

(قل لا أجد فیما أوحی الی محرما علی طعام یطعمه إلا أن یشکون میتة) (١) .
آیة فإنه یقتضی حصر التحریم فیما ذکر فی الآیة وقد نسخ ذلك بما روت الأئمة الستة من نیه ﷺ عن أكل كل ذی ناب من السباع فقد نسخ الكتاب بعد هذا الخبر الظنی ، وأجاب فی الكتاب بأن الآیة إنما دلت علی الرسول ﷺ لم یجد فی ذلك الوقت من المحرم إلا الأربعة المذكورة فی الآیة ولذا قال أوحی بلفظ الماضي وبقی ما عداها علی الأصل الحل ونیه ﷺ عن أكل كل ذی ناب وجد بعد ذلك فلا نسخ لأن الآیة دلت الحلال ولم تعرض للاستقبال والحديث إنما دل علی الاستقبال ولو قدر تناول الآیة للاستقبال فالحديث مخصص لعموم ایس غیر هذه الأربعة بمجرد وهو عموم المفهوم من حصر التحریم فی الأربعة بناء علی أن المفهوم عموما وحینئذ فهو مخصص لا ناسخ .

قال (الثالثة الإجماع لا ینسخ لأن النص یتقدمه ولا ینعقد الإجماع ولا ینسخه .
أما النص والإجماع فظاهران وأما القیاس فزواله بزوال شرطه) .

هذه المسألة تشتمل علی یحین :

الأول : فی أن الحكم الثابت بالإجماع لا ینسخ وأن الحكم الثابت بإجماع هذا هو رأى الجماهير أعنی أن الإجماع لا ینسخ ولا ینسخ به وبه یجزم فی الكتاب ودلیله أنه لو انتسخ لكان انتساخه إما بالكتاب والسنة أو الإجماع أو القیاس والكل باطل إما بطلانه بالأولین فلان نص الكتاب والسنة متقدم علی الإجماع

(١) سورة الأنعام آیة (١٤٥) .

لان جميع النصوص متلقاة من النبي ﷺ ولا ينعقد الإجماع في زمنه لانهم أن
أجمعوا دونه لم يصح وإن كان معهم أو علم بهم وسكت فالعبارة بقوله أو تقريره
وأما بالإجماع فلا استحالة انعقاده على خلاف الإجماع للزوم خطأ أحد الإجماعين
وإلى هذا أشار بقوله ولا ينعقد الإجماع بخلافه وأما القياس فلان شرط صحته أن
لا يخالف الإجماع فإذا قام القياس على خلاف الإجماع لم يكن معتبرا لزوال شرطه
وأما أن الإجماع لا يفسخ به فلان المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس
والاولان باطلان لما عرفت وكذا القياس لزواله يزوال شرطه كما عرفت أيضا .
وأعلم أن ما ذكرناه من أن الإجماع لا ينعقد في زمن النبي ﷺ هو ما ذكره الأصوليون
على طبقاتهم القاضى فى مختصر التقريب لمن بعده ولقائل أن يقول إذا كانت الأمة
لا تجتمع على خطأ انعقد الإجماع بقولها ولا سيما إذا جوزنا الاجتهاد في زمانه وهو
الصحيح فلعلم اجتهدوا في مسألة واجمعوا عليها ولم يعلم هو ﷺ بهم والإمام وإن
جرى هنا على ما ذكره الأصوليون من أن الإجماع لا ينعقد في زمانه ﷺ فقد ذكر
ما يناقضه بعد ذلك ،

قال (والقياس إنما يفسخ بقياس أجلي منه) .

للبحث الثانى فى نسخ القياس والنسخ به وقد اختلفوا فى ذلك والذى ذهب
إليه المصنف أن القياس إنما يفسخ بقياس أجلي من القياس الاول وأظهر ويعرف
قوة أحد القياسين بما سألنى أن شاء الله فى ترجيح الاقيسة وإنما حصر الذى يفسخ
فى القياس الاجلى دون غيره لان غيره أما نص أو إجماع ويمتنع النسخ بهما لزوال
شرطه حيثئذ كما تقدم ، وأما قياس مساو للأول ويمتنع للترجيح من غير مرجح
وأما قياس أخفى ويمتنع لتقديم المرجوح على الراجح فقد تحرر من كلام المصنف
هذا أن القياس قد يكون منسوخاً وقد يكون ناسخاً لان فى نسخ القياس بالقياس
ذلك ومنهم من منع نسخه والنسخ به مطلقاً ومنهم من جوز نسخه بسائر الأدلة

ونسخ جميع الأدلة ، وقال الإمام نسخ القياس إما أن يكون في زمان حياة الرسول ﷺ وبعد وفاته فإن كان حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص والإجماع والقياس أما بالنص فبان ينص الرسول ﷺ في الفرع على خلاف الحكم الذي يقتضيه القياس بعد استقرار التعبد بالقياس .

وأما بالإجماع فلاته إن اختلفت الأمة على قولين قياساً ثم أجمعوا على أحد القولين رافعاً لحكم القياس الذي اقتضى القول وأما بالقياس فبان ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم ويجعله معللاً بعلّة موجودة في ذلك الفرع ويكون إمارّة عليتها أقوى من إمارّة عليّة الوصف للحكم الأول في الأصل الأول ويكون كل ذلك بعد التعبد بالقياس الأول .

وأما بعد وفاة الرسول ﷺ فإنه يجوز نسخه في المعنى وإن كان ذلك لا يسمى نسخاً في اللفظ أما بالنص إذا اجتهد إنسان في طلب النصوص ثم لم يظفر بشيء أصلاً ثم اجتهد فخرج شيئاً بالقياس ثم ظفر بعد ذلك بنص أو إجماع أو قياس أقوى من القياس الأول على خلافه فإن قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخاً لحكم الأول من قياس ولكنه لا يسمى ناسخاً لأن القياس إنما يكون معمولاً به بشرط أن لا يعارضه شيء من ذلك وإن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول معتداً به فلم يكن للنص الذي وجدته آخراً ناسخاً لذلك القياس ، وأما أن يكون القياس ناسخاً فهو إما أن ينسخ كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو قياساً . والاقسام الثلاثة الأول باطلة بالإجماع .

وأما الرابع وهو كونه ناسخاً لقياس آخر فقد قدم الكلام فيه هذا كلام الإمام قال صاحب التحصيل ، ولقائل أن يقول في هذه الأقسام نظر فليأمله الناظر وما ذكره صاحب التحصيل صحيح فإن النظر فيه من أوجه .

احدهما : قوله يجوز نسخ القياس حال حياة النبي ﷺ بالإجماع يناقض قوله قبل ذلك أن الإجماع لا ينعقد في زمنه ﷺ وأنه يمتنع نسخ القياس به أيضا .

والثاني : بناء ذلك على أن كل مجتهد مصيب غير سديد فان ذلك النص الذي يطلع عليه المجتهد بعد ذلك لا بدوران يكون كان موجودا في زمن النبي ﷺ ضرورة أن النصوص لا تنشأ بعده ولكنة كان قد خفي عليه فاذا بان له نيين إذ ذلك أن حكم القياس مرتفع من أصله وليس هو من النسخ في شيء لا في اللفظ ولا في المعنى سواء قيل كل مجتهد مصيب أم لم يقل بذلك .

والثالث : أن بناء ذلك على أن كل مجتهد مصيب إن صح لم يختص بما بعد وفاة الرسول ﷺ .

والرابع : أنه نقل الإجماع على بطلان الأقسام الثلاثة الأول وليس يجيد لما نقله جماعة من تجويز نسخ الكتاب بالسنة وبالقياس عن طائفة .

والخامس : في قوله إن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول متعبدا به قلنا لا نسلم فان المصيب وان اتحد فقد انقسم الإجماع على أنه يجب على كل مجتهد أن يعمل به ومن قلده بما أداه إليه اجتهاده من قياس أو غيره ، وإن كان قد أخطأ الحكم المقرر في نفس الأمر كما يقول فيمن اجتهد ثم أخطأ الكعبة يجب أن يصلح إلى الجهة التي استقبلها وإن كانت خطأ في نفس الأمر ، وأعلم أن الإمام لم يخترع هذا التفصيل بل سبقه إليه أبو الحسين في المعتمد .

وقال الأمدى العلة الجامعة في القياس إن كانت منصوطة فهي في معنى النص ويمكن نسخه بنص أو قياس في معناه لو ذهب إليه ذاهب بعد النبي ﷺ لعدم إطلاعه على ناسخه بعد البحث فانه وان وجب عليه اتباع ما ظنه فوق حكمة في حقه بعد إطلاعه على الناسخ لا يكون ناسخا متجددا بل يتبين أنه كان منسوخا وإن

كانت مستتبطة بحكمها في حقه غير ثابت بالخطاب فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ويترجع عليه لا يكون نسخا لكونه ليس بخطاب لأن النسخ هو الخطاب أما النسخ بالقياس فاختار فيه أنه يصح إن كانت العلة منصوصة وإلا فإن كان القياس قطبيا كقياس الأمة على العبد في السراية فإنه وإن كان مقدا لكن ليس نسخا لكونه ليس بخطاب والنسخ عنده هو الخطاب وإن كان ظنيا بأن تكون العلة مستتبطة فلا يكون نسخا .

قال (الرابعة نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم والفحوى يكون ناسخا) .

فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما سبق ، واختلف في أن نسخ الأصل كتحریم التأفیف مثلا هل يستلزم نسخ الفحوى كتحریم الضرب وفي عكسه وهو أن نسخ الفحوى وهو تحريم الضرب هل يستلزم نسخ الأصل وهو تحريم التأفیف على مذاهب .

أجدها : أن نسخ كل منهما يستلزم نسخ الآخر واختاره صاحب الكتاب . واستدل على أن نسخ الفحوى يستلزم بأن الفحوى لازم للأصل ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ولم يستدل على عكسه وسيأتي إن شاء الله تعالى .

والثاني : أنه لا يلزم من نسخ الآخر .

والثالث : أن نسخ الأصل يستلزم لأن الفحوى تابع له ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع ونسخ الفحوى لا يستلزم ، ويجزم الامام بنسخ الأصل يستلزم وأما نسخ الفحوى هل يستلزم فنقله عن اختيار أبي الحسين وكتب عليه ، وقال الامدى الختاء أن تحريم الضرب في محل السكوت إن جعلناه من باب القياس فنسخ الأصل يوجب نسخ الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون أصله وإن جعلناه تابعا

بدلالة اللفظ فلا شك أن دلالة اللفظ على تحريم التأنيف بجهة صريح اللفظ وعلى الضرب بجهة الفحوى وهما دالتان مختلفتان غير أن دلالة الفحوى تابعة فيمكن حينئذ أن يقال لا يلزم من رفع إحدى الدالتين رفع الأخرى .

فإن قلت الفحوى تابع فكيف يمتثل بقاؤه مع ارتفاع المتبوع قلت نسخ حكم المنطوق ليس نسخا لدلالته بل نسخا لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل ذلك فما هو أصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو مرتفع ليس أصلا للفحوى قوله والنحوى تكون ناسخا قد ادعى الامام والامدى في ذلك الاتفاق وفيه نظر حجاجا ونقلأما الحجاج ففوق الاختلاف في أنه هل هو من باب القياس وإذا كان من باب القياس وفي النسخ بالقياس ما تقدم من الخلاف فلا ينفك عن خلاف وأما النقل

قال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى في شرح اللمع ما ذكرناه إذ قال من أصحابنا من جعله بالقياس فعلى هذا لا يجوز النسخ به انتهى أى بناء على أنه لا يجوز النسخ بالقياس وذلك هو المختار عند الشيخ أبو اسحاق وكذلك القاضى كانص عليه في مختصر التعريب وفاتنا أن نحكى ذلك فيما تقدم ولكن العهد به قريب .

واستدل الإمام على أن الفحوى ينسخ بأن دلالاته إن كانت لفظية فظاهر وإن كانت عقلية قال القرافى يعنى قياسية أى ادرك العقل الحكمة التى لأجلها ورد الحكم فالحق المسكوت بالمنطوق قياسا .

قال الإمام فى يقينية فيقتضى للنسخ لا محالة ، ولقائل أن يقول القياس ليس يقينيا لاحتمال غلطنا فى ان ذلك الحكم فى الأصل معلل وان العلة هى ما ذكرنا فلعل العلة غيرها ولعلها تقضى نقيضا مما يريد ثباته والمسألة خلافية بين العلماء ولا قاطع مع الخلاف والله أعلم .

وهذا تمام القول فى مفهوم الموافقة، وأما مفهوم المخالفة فيجوز نسخه مع نسخ

الأصل وبدونه وذلك واضح كقوله عليه السلام الماء من الماء فإنه نسخ مفهومه بقوله عليه السلام إذا التقى المختاران وهى أصله وهو وجوب التسل من الانزال ذكره صنى الدين الهندى ، قال وأما نسخ الأصل بدونه فأظهر الاحتمالين أنه لا يجوز لأنه إنما يدل على العدم باعتبار ذلك القدر المذكور فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما يبنى عليه فعل هذا نسخ الأصل نسخ للمفهوم وليس المعنى منه أن يرتفع العلم ويحصل التحكم الثبوتى بل المعنى منه أن يرتفع العلم الذى كان شرعياً ويرجع إلى ما كان عليه من قبل .

قال (الخامسة زيادة صلاة ليس بنسخ قبل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة) .

اتفق العلماء على أن زيادة عبادة من غير جنس ما سبق وجوبه كزيادة وجوب الزكاة مثلاً على الصلاة ليس بنسخ ، واختلفوا فى أن زيادة صلاة على الصلوات الخمس هل يكون نسخاً فذهب الجاهل إلى أنه ليس بنسخ .

وقال بعض أهل العراق إنه نسخ لأن زيادة هذه السادسة بتغير الوسط أى أنها تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون ذلك نسخاً للأمر بالمحافظة على الصلاة الوسطى وأجاب بأن هذا غير سديد إذ يلزم عليه أن تكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخاً لأنه يجعل العبادة الأخيرة غير الأخيرة فلو كان عند كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك فيكون نسخاً ، وأعلم أن هذا الجواب غير سديد لأن غير الصلاة من العبادات لم يرد فيه الأمر بالمحافظة على الوسطى ليقال مثله فيها بل الحق عندى أنهم إن أرادوا بكونها تغير الوسط أنها تجعل المتوسط بين الشيتين غير وسط فذلك غير سديد لأن كون العبادة وسط أمر حقيقى ليس بشرعى والنسخ إنما يتطرق إلى الحكم الشرعى وإن أرادوا به ما ذكر من نسخ الأمر بالمحافظة على الوسطى فتعمل إن كانت الوسطى علماً على صلاة بعينها أما الصبح أو العصر وليست

فعلى من المتوسط بين الشيين فما ذكرتموه ساقط إذ لا يلزم من زيادة صلاة أن يرتفع الأمر بالمحافظة على تلك الصلاة الفاضلة لعدم منافاته له وإن كانت الوسطى المتوسطة بين الصلوات فالقول حينئذ الذى يظهر أن الأمر يختلف بما يزيد والحالة هذه فإن زيدت واحدة فهي ترفع الوسط بالكلية ويتجه ما ذكره اتجاهها واضحا لأن الوسط حينئذ وإن كان أمراً حقيقياً إلا أن الشرع ورد عليه وقرره فيكون نسخاً للحكم الشرعى وإن زيدت ثنتين ونحوهما بما لا يرفع الوسط فلا نسخ إذ لم يرفع الوسط وإنما خرجت الظاهر مثلاً عن أن يكون وسطاً وكونها كانت الوسط إنما هو أمر حقيقى اتفانى لا يرد النسخ عليه والأمر بالمحافظة على الوسط شىء وراء ذلك وهو لم يزل بل هو باق .

قال : (أما زيادة ركعة ونحوها فنلك عند الشافعى رضى الله عنه ونسخ عند أن حنيفة رحمه الله ، وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم ومالم ينهه والقاضى عبد الجبار بين ما ينهى اعتداد الأصل وبين مالم ينهه ، وقال البصرى إن نفى ما ثبت شرعاً كان نسخاً وإلا فلا زيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستحقاقهما التثنية وزيادة التغريب على الحد ليس بنسخ) .

مضى الكلام فى زيادة العبادة المستقلة كزيادة ركعة أو ركوع فميه مذاهب :

أحدهما : أنها ليست نسخاً وهو مذهب الإمام الشافعى رضى الله عنه وقول أبى على وأبى هاشم .

الثانى : أنها نسخ وهو قول الحنيفة .

الثالث : التفصيل : فقال قوم : إن كانت الزيادة قد نفاها المفهوم فيكون نسخاً وإلا فلا كما قال فى سائمة الترم زكاة ثم قال فى المعلومة زكاة ، وقال القاضى

عبد الجبار بن احمد إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيراً شديداً حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها لم يعتد به بل وجوده كعلمه ويجب استنفاؤه فإنه يكون نسخاً كزيادته ركعة على ركعتين ، وإن كان المزيد عليه لو فعل على نحو ما كان يفعل قبل الزيادة لصح لم يكن نسخاً كزيادة التبريد على حد القاذف .

وقال أبو الحسين البصرى إن كان الرائد رافضاً لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخاً سواء ثبت بالمنطوق أم بالمفهوم وإن كان ثابتاً بدليل عقلى كالبرآة الأصلية فلا وهذا هو الأحسن عند الإمام والمختار عند الأمدى ، وابن الحاجب ، قوله فزيادة أى فعل ما ذكره أبو الحسين زيادة ركعة على ركعتين يكون حينئذ نسخاً لأنها رفعت حكماً شرعياً وهو وجوب التشهد عقيب الركعتين وزيادة التبريد على الحد فى حق الزانى لا يكون نسخاً لأن عدم التبريد كان ثابتاً بالبرآة الأصلية ، وكلام المصنف يوم أن هذين المشايخ من تنمة كلام أبو الحسين وليس كذلك ، فقد نقل عنه الأمدى فى الفرع الثانى من فروع المسألة أن المشايخ جميعاً ليسا بنسخ .

أما الثانى فظاهر ، وأما الأول فلأن التشهد ليس محله بعد الركعتين بخصوصهما بل آخر الصلاة وذلك غير مرتفع ، وقال بعضهم واختاره الغزالي ، إن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال ، كزيادة ركعتين على ركعتى الصبح فهو نسخ وإن لم يكن كذلك كزيادة عشرين على حد القاذف فلا ولم يذكر فى الكتاب هذا المذهب والله أعلم .

قال : (خاتمة التسح يعرف بالتاريخ فلو قال الراوى هذا سابق قبل بخلاف ما لو قال هذا منسوخ لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا يراه) .

المقصود من هذه الخاتمة بيان الطرق التى بها يعرف النسخ من المنسوخ ، وأنما

ذكر ذلك آخر الباب وجعله خاتمة لنقله بجميع أنواع النسخ وجملة القول فيه أن النسخ يعرف إما بأن ينص عليه الشارع وإم يتعرض المصنف لهذا القسم لوضوحه وإما بالتاريخ بأن يعلم بطريق صحيح أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر فيحكم بأنه ناسخ له ، فلو قال الراوى هذه الآية نزلت قبل تلك الآية أو في سنة كذا والأخرى في السنة التي بعدها وهذا الحديث سابق على ذلك الحديث أو كان في سنة كذا وكذا ، وهذا في السنة التي بعده قبل قوله في ذلك وإن كان قبله بتمتضي نسخ المتواتر وذلك لأن النسخ حصل بطريق التبع والشئ يغتفر إذا كان تابعا ولا يغتفر أصلا في مسائل كثيرة أصولية وفقهية كما أن الشفعة لا تثبت في الأشجار والأبنية بطريق الأصالة وتثبت تبعا للأرض إذا بيعت معها ، وكما إذا قطعت يد المحرم فإنه لا فدية عليه للشرع الذي عليها والظفر لأنهما هنا تابعان غير مقصودين بالإبادة ، وعلى قياس هذا لو كشط جلدة الرأس فلا فدية ، ويشبه هذا بما لو كان تحت امرأتان صغيرة وكبيرة فأرضعت للكبيرة الصغيرة فإنه يبطل النكاح ويجب المهر ولو قتلها لا يجب المهر لأن البضع تابع عند القتل غير مقصود ويلتحق به أيضا ما في الرافعي عن التتمة من أنه لا يجوز توكيل المرأة في الاختيار في النكاح إن أسلم الكافر على أكثر من أربع نسوة لأن الفروج لا تستباح بقول النساء .

وفي الإختيار للفراق وجهان لأنه وإن تضمن اختيار الأربعة للنكاح فليس أصلا فيه بل تابعا فاغتفر وكذلك إذا أذن السيد للعبد في النكاح وأطلق فزاد على مهر المثل فإن الزيادة يجب في ذمته يتبع بها إذا عتق بلا خلاف ، ولا يقال هل الأخرى في ثبوت هذه الزيادة في ذمة العبد وبغير إذن السيد خلاف كما جرى في ضمان العبد وبغير إذن السيد لأن الالتزام ما هنا جرى في ضمن عقد مأذون فيه .

وقد يمتنع الشيء مقصودا وإن حصل في ضمن عقد لم يمتنع ونظيره يصح خلع العبد قولاً واحداً ويمتنع من تمليك السيد بعقد الهبة على أصحاب الوجهين ومسائل هذا الفصل تخرج عن حد المد .

أما لو قال الراوى هذا منسوخ لم يقبل لجواز أن يقوله عن اجتهاد منه ولا يلزمنا ذلك الإجتهد أو لا يقتضيه رأينا ، وقال الكرخى : ان عين الراوى النسخ كقوله : هذا نسخ هذا ، فالامر كذلك لجواز ان يقوله عن اجتهاد وان لم يمينه بل اقتصر على قوله : هذا مبسوخ قبل لأنه لو لا ظهور النسخ فيه لما أطلق النسخ اطلاقا .

قال الإمام هذا ضعيف فلعله قاله لقوة ظنه في أول الأمر كذلك وليس كذلك وبالله التوفيق والعون تم الجزء الأول ومن تجمرة المصنف فسخ الله في مدته

الكتاب الثاني

في السنة

قال رحمه الله (الكتاب الثاني في السنة وهي قول الرسول صلى الله عليه وسلم أرفعله وقد سبق مباحث القول والكلام في الأفعال وطريق ثبوتها وذلك في باين الباب الأول في أقاله وفيه مسائل الأولى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب إلا الصنائر سهواً والتقرير مذكور في كتاب المصباح

السنة في اللغة الطيقة والسيرة وفي الاصطلاح ما ترجح جانب وجوده على عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من التقيض وتطلق السنة على ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأقوال والأفعال التي ليست للإعجاز ومهذا هو المراد هنا ويدخل في الأفعال التقرير لانه كف عن الإنكار والكف فعل على المختار كما سبق فإذا أردنا تعريف السنة التي عقد لها هذا الكتاب قلنا هي الشيء الصادر عن محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم لا على وجه الإعجاز وقد سبق مباحث القول بأقسامها الأمر والنهي والعام والخاص والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ، وكلامنا الآن في الأفعال والباب الأول معقود لها وفي الطرق التي يتوصل بها إلى ثبوت الأفعال ، والباب الثاني معقود لذلك وفي الباب الأول مسائل

الأولى في عصمة الأنبياء عليهم الصلوات السلام ، وأعلم أن الكلام في هذه المسألة محله علم الكلام واختيار المصنف قد عرفته وهو رأى جماعات ويشترط عند من يقول بوقوع ذلك بطريق السهو أن يحصل الذكر والذي نختاره نحن وتدين الله تعالى عليه انه لا يصدر عنهم ذنب لا صغير ولا كبير لاعمداء ولا سهواً

ولئن الله تعالى نزه ذوانهم الشريفة عن صدور ثنقائص وهذا هو اعتقاد الشيخ الإمام الوالد ايد الله وعليه جماعة منهم القاضي عياض بن محمد اليحبي ونص على القول به الاستاذ أبو اسحاق في كتابه في اصول الفقه وذاذ أنه يمتنع عليهم النسيان يمتنع عليهم النسيان أيضاً ، وأما دعوى الامام في الكلام على الطرق الدالة على القاطع بصحة الخبر بما عدا المتواتر في الكلام على خبر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه وقع الاتفاق على جواز السهو والنسيان فهي دعوى غير سديدة لما حكاه الاستاذ وذهب اليه المصنف احوال الكلام في هذه المسألة على كتابه مصباح الارواح قال (الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة عند مالك والتذب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وابن سعيد الاصطخري وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها وإحتمال أن نكون من خصائصه فعل النبي صلى الله عليه وسلم على اقسام

الاول أن يدل دليل آخر أو قرينة معه على أنه لوجوب كقوله صلى الله عليه وسلم و صلوكا رأيتموني أصلى (١). وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم (٢) فإن هذين الحديثين يدلان على وجوب اتباعه في افعال الصلاة وافعال الحج إلا ما خصه الدليل والقول في هذا القسم متضح فانه على حسب ما يقوم الدليل والقرينة عليه وفاقاً

الثاني ما علم أنه صلى الله عليه وسلم فعله بياناً لشيء نحو قطعه يد السارق من السكوع إذ فعله بياناً لقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)

الثالث ما عرف بالقرينة أنه للاباحة كالافعال الجليلة نحو القيام والعقود والاكل والشرب وغير ذلك وأمره واضح إلا أن التأمي مستحب وقد كان ابن عمر رضي الله عنه لما حج يجر خطام ناقتة حتى يبركها في موضع بركت فيه ناقة النبي صلى الله عليه وسلم تبركا باناره الظاهرة ومواطن نعاله الشريفة

والرابع ما عرف انه مخصوص به كالضحى والاضحى

الخامس ما عرف أنه غير مخصوص به كما كثر التكليف فهذه الأقسام كلها ليس فيها شيء من الخلاف وأمرها واضح وكل هذه الأقسام خرجت بقول المصنف فله المجرّد فافهم ذلك

السادس ما تجرى عن جميع ما ذكرناه إلا أن قصد القرية ظاهر فيه فهذا ليس أيضاً مجرداً من كل وجه ولك أن تقول أنه يخرج أيضاً بقول المصنف المجرّد وفي هذا القسم اختلاف لنا غرض في تأخير حكايته إلى سابع الأحكام

السابع ما لم يظهر فيه قصد القرية بل كان مجرداً مطلقاً فهذا أمر دائر بين الوجوب والتدب والإباحة لأن المحرم يمتنع صدوره عنه لما تقرر في مسألة عصمة الأنبياء والمكروه يندر وقوعه من أحوال عدول المسلمين فكيف من سيد المتقين وأمام المرسلين والذي نراه أنه لا يصدر منه وأنه من جملة ما عصم عنه وإذا دار الأمر بين هذه الأمور فهل يدل على واحد منها هذه مسألة الكتاب وفيها مذاهب

أحدها أنه يدل على الإباحة وهو مذهب مالك وتابعه في ذلك جماعة من الأئمة وجزم به الأمدى

والثاني أنه يدل على التدب وهو المنسوب إلى الشافعي واختاره أمام الحرمين. وبه قالت طوائف من الأئمة ونقله القاضي أبو الطيب عن أبي بكر القفال وعن الصيرفي وسيأتي النقل عن الصيرفي بالوقف

الثالث أنه يدل على الوجوب وبه قال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران وأبو هريرة والحناابلة وكثير من المعتزلة ونقله القاضي في مختصر التقريب عن مالك، قال القرافي وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية

وفروع المذهب مبنية عليه ثم قال القاضي واختلف القائلون بالوجوب على طريقين فذهب بعضهم إلى اناندرك الوجوب بالعقل وذهب بعضهم إلى اناندركه بأدله السمع

الرابع التوقف وعليه جمهور المحققين منا كالصيرفي والواقفية واختاره النزالي والامام وأتباعه منهم المصنف وصححه القاضي ابو الطيب في الكفاية عن اكثر الاصحاب وأبي بكر النفاق وأبي القاسم ابن كج وقالوا لاندرى انه للوجوب أرنلندب أوللاياحة لاحتمال هذه الامور كلها ، واحتمال أن يكون أيضا من خصائصه

والخامس انه على الخطر في حقنا حكاة النزالي قال الأمدى وهو قول بعض من جوز على الانبياء المعاصى قلت وليس مستندا لقائل بهذه المقالة تجوز المعاصى بل ما ذكره القاضي فى مختصر التقريب ، فقال ذهب قوم إلى انه يحرم اتباعه وهذا من هؤلاء الانبياء على اصلهم فى الاحكام قبل ورود الشرائع فانهم زعموا انها على الخطر ولم يجعل فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم علما فى ثبوت حكم فبقى الحكم على ما كان عليه فى قضية العقل قبل ورود الشرائع انتهى ، وكذلك ذكر النزالي وقال لقد صدق هذا القائل فى قوله ببق على ما كان واخطأ فى قوله

ان الاحكام قبل الشرع على الخطر لما قررناه فى موضعه فإن قلت فهل قصد القرية فى الفعل قرينة الوجوب أو الندب حتى لايتأتى فى الخلاف المذكور قلت لا لتصریح بعضهم بجران الخلاف فى التسمين جميعاً اعنى ماظهر فيه قصد القرية وما لم يظهر غير أن القول بالوجوب والندب يقوى فى القسم الاول بالاباحة والتوقف يضعف فيه

وأما القسم الثاني فبالعكس منه فإن قلت فكيف يتجه جريان قول بالاباحة. فيما يظهر فيه قصد القرية فإن القرية لا يجمع استواء الطرفين قلت للنبي صلى الله عليه وسلم قد يقدم على ما هو مستوى الطرفين. لبيان. للامة جواز الاقدام عليه ويثاب صلى الله عليه وسلم بهذا التصد وهذا الفعل وان كان مستوى الطرفين فيظهر في المباح قصد القرية بهذا الاعتبار ولا يتجه جريان القول بالاباحة إلا بهذا التقريب على أنا لم نر من المتقدمين من صرح بحكايته في هذا القسم أعنى السادس. وهو ما ظهر فيه قصد القرية نعم حكاها الأمدى ومن تلقاه منه ولا مساعد للامدى على حكايته وأنا قد وقفت على كلام القاضى فمن بعده .

الثامن مادار الأمر فيه بين أن يكون جبليا وأن يكون شرعيا وهذا القسم لم يذكره الأصوليون فهل يحمل على الجبلى لأنه الأصل عدم التشريع أو على الشرعى لأنه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات .

وهذا القسم قاعدة جلية وهى مفتتح كتابنا الأشباه والنظائر وقد ذكرت في كتاب الأشباه والنظائر أنه قد يخرج فيها قولان من القولين في تعارض الأصل والظاهر أن الأصل عدم التشريع والظاهر أنه شرعى لكونه مبعوثا لبيان الشرعيات .

ومن صور هذا القسم أنه صلى الله عليه وسلم دخل من نية كداء وخرج من نية كداء فهل كان ذلك لأنه صادف طريقة أو لأنه سنة فيه وجهان ومنها جلسة الاستراحة عندما حل اللحم فقيل ذلك جبلى فلا يستحب وقيل شرعى ومنها أنه صلى الله عليه وسلم طاف راكبا فهل يحمل على الجبلى فلا يستجيب أو على الشرعى ومنها حجه راكبا ومنها دخابه في البعد في طريقين وإبابه في آخر القاعدة مستوفاة في كتابنا الأشباه والنظائر. كده الله .

قال (احتج القائل بالاباحة بأن فعله لا يسكروه ولا يحرم والأصل عدم

الوجوب والتدب فبقى الاباحة ورد بأن الغالب من فعله الوجوب
أو للتدب .

احتج القائل بالاباحة بأن فعله صلى الله عليه وسلم لا يكون حراما لما تقرر
في مسألة العصمة ولا مكروها لما قدمناه من أنه نادر بالسنة إلى آحاد العدول فكيف
إلى أشرف المرسلين وهذا عند من يجوز وقوع المكروه وقد قدمناه في ذلك
في المكروه الذي لا يقصد بفعله بيان جوازه .

أما ما فعله أيين أنه جائز فقد يقال لم لا يقع الاقدام ويكون مستجبا أو واجبا
بالنسبة إليه لما في اقدامه عليه من تبيين الجواز كما قدمناه والذي يظهر أنه لا يقدم
على فعله إذ في القول متدوحة عن الفعل وإذا اتقى المحرم والمكروه انحصر الأمر
في الواجب والمندوب والمباح والأصل عدم الوجوب والتدب فلم يبق الا الاباحة .

وأجاب بأن الغالب على فعله الوجوب والتدب فيكون الحمل على أحدهما
أولى لأن الحاق الفرد بالأعم الاغلب أرجح وأولى من الحاقه بخلاف ذلك واتقائل
أن يقول الوجوب والتدب وان كانا غالبا الا أنا لانسلم أنه إيقاوم الأصل الذي
أشرنا إليه بل الأصل أولى ، قال وبالتدب بأن قوله تعالى (لقد كان لكم في رسول
الله أسوة حسنة) (١) يدل على الرجحان والأصل عدم الوجوب .

واحتج القائل بالتدب بقوله تعالى (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة)
والاستدلال بهذه الآية يقرر على أربعة أوجه ثلاثة منها تدل على التندية
والرابع يدل على الوجوب .

الأول : التمسك بقوله لكم ووجهه أنه قال عليكم وذلك يفيد أنه

(١) سورة الأحزاب آية (٢١) .

مندوب إليه إذ المباح لانفع فيه واللام للاختصاص بجهة النفع والظاهر من جهة الشرع اعتبار النفع الأخرى لا الدينوى .

والثاني : هو ما أورده الإمام التمسك بقوله أسوة وتقريره أن التأسى لو كان واجبا لقال عليكم كما عرفت فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أثبت الأسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا .

الثالث : وهو ما أورده في الكتاب التمسك بقوله حسنة ووجهه أن قوله حسنة تدل على الرجحان والوجوب منتف بالاصل فتعين الندب ولم يجب عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الإيجاب .

وأجاب عنهما بأن الأسوة والمتابعة من شرطهما العلم بصفة الفعل .

والرابع : الدال على الوجوب وتقريره أنه تعالى قال (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) ، وهذا جار مجرى التهديد على ترك التأسى به لأن معنى الآية أن يرجو الله واليوم الآخر فله فينبذ الأسوة الحسنة ومن لا يرجو الله واليوم الآخر فليس له فيه الأسوة الحسنة فيكون وعيدا على ترك التأسى به أو نقول بعبارة أخرى أنه جعل التأسى به لازما لرجاء الله واليوم الآخر فيلزم من عدم التأسى به عدم رجاء الله واليوم الآخر وهو محرم فكذلك ما يستلزمه والتأسى به في الفعل إنما هو بإتيان مثل فعله فيكون الاتيان بمثل فعله واجبا هذا تقرير الأوجه .

وأعلم أن الذي يظهر في الآية أن الله تعالى جعل للمؤمنين في النبي صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة وتلك الأسوة هي الاقتداء به وليس عامة في كل شيء إذ هي نكرة في سياق الإثبات فلا تقتضى العموم فلا يلزم دخول الفعل المجرد تحتها هذا من حيث اللفظ وسواء قرر على الوجه المقتضى للوجوب أم للندب والحق من الدلائل الخارجية

الخارجية والبراهين القاطعة أن الاقتداء به في كل شيء مشروع محبوب لأن الله تعالى جعله قدوة الخليفة ولكن الاقتداء به يستدعي العلم بصفة للفعل والفعل المجرد لم تعلم صفته فلا يدل وجوب الاقتداء ولا استحبابه عليه .

وأما تمسك الامام بلفظ الأسوة ففيه نظر إذ المعنى أن لكم فيه قدوة وأنه شرع الاقتداء به وذلك أعم من أن يكون على سبيل الوجوب أو الندب أو الإباحة كما تقول زيد قدوة وليس المعنى أنه يجب الاقتداء به ولا يستحب بل ما هو أعم من ذلك .

وأما تمسك المصنف بقوله حسنة فقد أورد عليه أن الحسنة لا تدل على الرجحان لما تقرر في أوائل الكتاب من أن المباح حسن وهذا إيراد لائح في مبادئ النظر إلا أن الذهن يسابق في هذه الآية إلى فهم الرجحان من قوله حسنة لا يكاد يتارى فيه .

ولعل سبب ذلك أنه قال لكم أسوة فأفاد ذلك مشروعية الاقتداء فلما قال حسنة بعد ذلك اقتضى زيادة على المشروعية وليست تلك الزيادة إلا الرجحان كما تقول زيد انسان فان هذا كلام مفيد يفهم اللبيب منه بقولك انسان فوق ما يفهم من مدلول انسان من حيث هو وهو أنه حلو لخصال الانسانية الشريفة ولو لم يفهم زيادة على مدلول الانسان لم يعد الكلام مفيداً إذ كل زيد انسان .

قال (والوجوب بقوله تعالى فاتبعوه قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه واجمع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة رضی الله عنها فعملته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا وأجيب بأن المتابعة هي الايتان بمثل ما فعل على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عني مناسككم .

واحتج لقائل بالوجوب بالنص والاجماع . أما النص ففي مواضع .

أحدها) قوله تعالى (فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته
وانبعوه (١) وظاهر الأمر الوجوب .

وثانيها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فانبعونى دلت على أن محبة الله تعالى
التي هي واجبة اجماعا مستلزما لمناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم ولازم الواجب
واجب فتابعته واجبة .

وثالثها قوله تعالى : وما آتاكم الرسول فخذوه (١) فإذا فعل فقد أنانا بفعل
فوجب علينا أن نأخذ به وأما الاجماع فان الصحابة رضوا الله عنهم اختلفوا في
وجوب الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة رضي الله عنها ، إذا جاوز الختان
الختان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتقلنا ، رواه
الامام أحمد والترمذي وقال حسن صحيح (٢) فرجعوا أقول عائشة واثقفوا على
وجوب الغسل بالتقاء الختانين .

والجواب عن الدليلين الأولين بأن المتابعة هي الايمان بمثل فعله على الوجه
الذي أتى به من التذنب أو غيره حتى لو فعله على جهة الوجوب ففعلناه على جهة
التذنب لم تحصل المتابعة .

وحيثئذ فيلزم توقف الأمر بالمتابعة على معرفة الجهة وإذا لم تعلم بها لم تؤمر

(١) سورة الاعراف (١٥٨) .

(١) سورة الحشر آية (٧) .

(٢) كما رواه البخاري ، كتاب للغسل ، باب التقاء الختانان ، وابن ماجه ،
كتاب الطهارة ، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان ، ورواية أحمد
ومسلم ، إذا قعد بين شعبها الأربع ثم مس الختان الختان فقد وجب الغسل .

وأظن : نيل الأوطار (١/١٦٠-١٦١)

بالمناعبة ، واعلم أن المناعبة والتأسي بمعنى واحد فلذلك جعل المصنف جواب المناعبة جوابا على التأسي الذي احتج به الزاهب إلى التذب كما عرفت :

وللمناعبة والتأسي شرط آخر مع ما ذكر وهو أن يقع الفعل لكونه فعل ، ومن هنا يظاير ان الموافقة فانه لا يشترط فيها أن تكون علة آياه كونه فعله وعن الآية الثالثة أن معنى قوله آناكم أمركم يدل على ذلك أنه قال في مقابلة وما نهاكم ، وأما الاجماع على وجوب الفعل فليس لمجرد الفعل بل لأنه فعل في باب المناسك وقد كانوا مأمورين بأخذ المناسك عنه بقوله خذوا عنى مناسككم .

واللفظ وإن ورد في الحج فهو عام في كل نسك أى كل عبادة ، قلت وفي الجواب نظر فإن في الحديث بعد قوله خذوا عنى مناسككم فاني لا أدرى لعل لا أحج بعد حجتي هذه كذا رواه مسلم وأحمد والنسائي وعامة من رواه ويتعين بهذا اللفظ حمله على أعمال الحج دون غيرها .

ويمكن أن يقال في الجواب عن الاجماع أنهم لم يجمعوا بمجرد فعله عليه السلام بل لفعل عائشة رضی الله عنها معه فان بفعلها يتبين أن الحكم فيها وفيها واحد بخلافه لاحتمال الخصوصية فيه ثم لقائل أن يقول هذا القسم بما ظهر فيه قصد القرية والمصنف إنما تكلم في المتجرد .

قال (الثالثة جهة فعله تعلم أما بتنصيصه أو تسويته بما علم جهته وبما علم أنه امثال آية دلت على أحدها أو بيانها وخصوصا الوجوب بامارته كالصلاة بأذان وإقامة وكونه موافقة نذرا أو ممنوعا لو لم يجب كالركوعين في التصوف والتذب بقصد القرية مجردا وكونه قضاء لمنسوب) .

تقدم أن المناعبة مأمور بها وأن من شرطها العلم بجهة الفعل وهذه المسألة في بيان الطرق التي يعرف بها الجهة وقد عرفت أن فعله صلى الله عليه وسلم منحصر في

الواجب والمندوب والمباح فالطريق حيثئذ قد يعم هذه الأمور، وقد يخمس البعض منها فالعام أربعة .

أحدها أن ينص على كونه من القسم الفلاني

الثانية أن يسويه بفعل علت جفته كما إذا قال هذا الفعل مساو للفعل الفلاني وكان ذلك للفعل المساو إليه معلوم الجهة .

والثالث أن يقع امثالاً لآية دلت على أحد هذه الثلاثة .

والرابع أن يقع بياناً لآية بجملة دلت على أحدها وإلى هذا القسم أشار بقوله أو بيانها وهو مرفوع عطفاً على قوله امثالاً أى ويعلم جهة فعله بسبب أن علم ذلك الفعل امثال آية أو بيان ، قوله وخصوصاً أى ويعلم خصوصاً الوجوب بالعلامات الدالة عليه وذلك في أشياء .

أحدها أن يقبح صفة تقرر في الشريعة أنها إمارة الوجوب كالصلاة بأذن وإقامة .

والثاني أن يكون جزاء شرط كفعل ماوجب بالنذر بأن يقول مثلاً الله على أن جرى الأمر الفلاني صوم غد ، ثم ترى جريان ذلك الأمر وصومه في غد ، واعلم أن وقوع النذر من النبي صلى الله عليه وسلم غير متصوران قلنا بكرامته وهو الذى حكاه الشيخ أبو على السبختى عن نص الشافعى كما نقل ابن أبى الدم .

الثالث أن يكون ممنوعاً لولم يجب كالأتيان بالركوعين في صلاة الخسوف والكسوف وكالتحان ، ولقائل أن يقول هذا لا ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة فانها شيآن وممنوع منها لولا المقتضى لهما ، ويعرف الوجوب أيضاً بكون قضاء لواجب هذا قد ذكره المصنف في المندوب ومن العجب إخلاله به هنا ، ويعرف أيضاً بالمداومة على الفعل مع عدم ما يدل على عدم الوجوب ، وهذا دليل

ظاهر على الوجوب لأنه لو كان غير واجب لنص عليه دليلاً أو لادخل بتركه لثلاً
يوم هم إيجاب ما ليس بواجب .

وقوله والتدب أى ويختص معرفته التدب بشيئين .

أحدهما . قصد القرية مجرداً عن إماره دالة على الوجوب فإنه يدل على أنه
مندوب لأن الرجحان ثبت بقصد القرية والأصل عدم الوجوب وفي هذا ما تقدم
من الخلاف .

والثاني : كون الفعل قضاء لندوب ويعرف الوجوب والتدب كلاهما بالدلالة
على أنه كان مخيراً وبينه وبين فعل آخر ثبت وجوبه لأن التخيير لا يقع بين الواجب
وما ليس بواجب هذا أهمله المصنف .

قال (الرابعة الفعلان لا يتعارضان فإن عارض فعله الواجب اتباعه قولاً
متقدماً لنسخه وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس وإن اختص بنا خصناً قبل الفعل
ونسخ عنا بعده وإن جعل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده) .

التعارض بين الشئيين هو تعابلهما على وجه يمنع منهما مقتضى صاحبه
والتعارض بين الفعلين غير منصور لآتهما وإن تناقض حكمها فيجوز أن يكون الفعل
في ذلك واجباً ، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه ، لأن الأفعال لا عموم لها ، ولو فرض
مع الفعل الأول قول مقتضى الوجوب تكراره ، فالفعل الثاني قد يكون ناسخاً
أو مخصصاً لكن لذلك القول لا للفعل ، فاتعارض بين الفعلين يمنع بل أما أن يقع
بين قولين أو قول وفعل ، وعمل الكلام في الأول كتاب التعادل والتراجع

وأما الثاني فذكره هنا ، وله أحوال لأنه نواماً أن يكون القول متقدماً أو متأخراً
أو مجهلاً الحال .

قوله قولاً متقدماً هذا هو الحال الأول وجملة القول فيه أنه عليه السلام إذا

فعل فعلا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه فانه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه سواء كان ذلك للقول عاماً كقوله مثلاً صوم يوم عاشوراء واجب علينا ثم اتا. نراه افطر فيه وأقام الدليل على اتباعه فيه أم كان خاصاً به أم خاصاً بنا .

قوله فإن عارض متأخراً هذا هو الحال الثاني ، فإذا كان القول متأخراً عن الفعل الذى دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم يدل دليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه ، وإن دل على وجوب تكرره عليه وعلى إيمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاماً يشملته ويشمل أمته فيكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه وجوب تكرره ثم قال لا يجب علينا صومه هذا شرح قوله فان عارض متأخراً عاماً فبالعكس أى يكون الفعل منسوخاً عكس حالته الاولى التى كان فيها ناسخاً للقول .

وإما إن يكون خاصاً به عليه السلام كقوله فى المثال المذكور لا يجب على صيامه فلا تعارض بالنسبة إلى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل الاول عليهم ويشخ فى حقه صلوات الله وسلامه عليه ، وإما أن يكون خاصاً بنا كقوله لا يجب عليكم صومه فلا تعارض أيضاً وحكمه بالتام مستمر .

وأما نحن فیرتفع عنا التكليف به ثم ان ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً مبنياً لعدم الوجوب وهذا يتجه أن يكون بناء على أنه يجوز التخصيص فى اللفظ العام إلى أن يبقى واحد وإن ورد بعد صدور الفعل كان ناسخاً لفعلنا المتقدم ولا يكون تخصيصاً لاستزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة .

واعلم أن هذا التفصيل إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالإتيان بلفظ عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين ، إن قلنا المخاطب داخل فى عموم خطابه أو علينا معاشر الناس وإما إذا كانت قطعية فلا يمكن

حمل القول المتأخر على التخصيص أصلاً بل يتعين حمله على النسخ مطلقاً ثم هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم بما يجب علينا اتباعه كما عرفت ، وإما أن لم يكن كذلك . فلا تعارض بالنسبة إلينا لعدم تعلق الحكم بنا .

وأما بالنسبة إليه ﷺ فإن دل الدليل على وجوب تكرار للفعل وكان القول المتأخر خاصاً به أو مننا ولا له بطريق النص فيكون القول ناسخاً للفعل ، وإن كان بطريق الظهور فيكون الفعل السابق مخصصاً لهذا العموم لأن المخصص عندنا لا يشترط تأخره عن العام .

ولم يذكر المصنف ذلك لظهور قوله فإن جهل هذا هو الحال الثالث ، وهو أن يكون المتأخر منهما أعنى من القول والفعل مجهولاً فإن أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره جمع لأن الجمع ما بين الدليلين ولو من وجه أول من خلافه ، وإن لم يكن الجمع بوجه ما وفيه تكلم المصنف فيه مذاهب .

أحدها : أن الأخذ بالقول لأنه مستقل بالدلالة موضوع لها بخلاف الفعل فإنه لم يوضع لها وإن دل فإنما يدل بواسطة القول فيقلد القول لاستزامه ، وهذا ما جزم به الإمام وأتباعه واختاره الأمدى .

والثاني : أنه يقدم الفعل لأنه أوضح الدلالة ألا ترى أنه يبين به القول كالصلاة والجم .

والثالث : الوقوف إلى ظهور التاريخ لتساويهما في الدلالة واختار ابن الحاجب قولاً رابعاً من هذه الثلاثة وهو الوقف بالنسبة إليه ﷺ والقول بالنسبة ترجيح القول فيعمل به في حقتنا لا في حقه بشيء وهذا هو الذي أشعر به اختيار صاحب الكتاب لأنه قال فالأخذ بالقول في حقتنا وسكت عن حقه ﷺ .

قال (الخامسة أنه عليه السلام قبل النبوة تعبد بشيخ وقيل بالإمام

المسألة مشتملة على مجئين .

الأول : فيما كان ﷺ عليه قبل أن يبعثه الله تعالى برسالته قال إمام الحرمين وهذا ترجع فائدته إلى ما يجرى بجرى للتواريخ وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب .

الأول : إنه كان قبل النبوة متعبداً بشرع واختاره ابن الحاجب والمصنف . عا هذا فقا . كا : عا . شة بعة آدم وقيل إبراهيم وقيل نوح وقيل موسى وقيل وقال بعضهم ما ثبت أنه تشرع من غير

والذهب السامي انه ه لكن قبل المبعث متعبداً بشيء قطعاً .

قال القاضي . في مختصر ذا هو الذي صار إليه جماهير المتكلمين ، ثم
ب ، فقالت المعتزلة بإحالة ذلك عقلاً وذهب عصبية أهل
غير يمتنع عقلاً قال القاضي : وهذا ما ترتضيه وتنصره

قال إمام الحرمين والنزالي والامدني وهو
اله بأنه لو كان على ملة لاقتضى العرف ذكره
انه وبعد وعارض أمام الحرمين ذلك بأنه
'بدع وأبعد عن المعتاد بما ذكره القاضي

قال فقد تعارض الامران والوجهان يقال كانت العادة انخرقت للرسول ﷺ
في أمور منها انصراف همم الناس عن امر دينه والبحث عنه قال وبعدها الاكثر
على المنع وقيل أمر بالاعتباس ويكذبه انتظار الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا
قيل راجع في الرجم قلنا للالزام واستدل بآيات أمر فيها فافتقنا الانبياء السالفة
عليهم السلام ، قلنا في أصول الشريعة وكلياتها .

البحث الثاني في أنه صلى الله عليه وسلم هل تعبد بشرح به سد النبوة من قبله
والسلام في ذلك مع من لم ينف التعبد قبل النبوة .

. وأما من نفاه قبل النبوة فقد نفاه بعده بطريق أولى .

وقد ذهب الأكثر من المعتزلة وأصحابنا إلى أنه لم يكن متعبدا بشرح أصلا
ثم اقتصروا فقالت معتزلتهم أن التعبد بشرح من قبلنا غير جائز عقلا زاعمين أن ذلك
لو قدر لاشعر بحطية وتقصية في شرعنا ولتضمن ذلك أيضا إثبات الحاجة إلى
مراجعة من قبلنا وهذا حط من رتبة للشرعة .

وقال الآخرون أن العقل لا يحيل ذلك ولكنه ممنوع شرعا واختاره الإمام
والامدى .

وقال قوم من الفقهاء إنه كان متعبدا أى مأمورا بالاعتباس من كتبهم
كما أشار إليه المصنف ،

وهذا هو اختيار ابن الحاجب وهو معنى قولهم إذا وجدنا حكما في شرع من
قبلنا ولم يرد في شرعنا ناسخ له لزمنا التعلق به .

قال امام الحرمين وللشافعى ميل إلى هذا وبنا عليه أصلا من أصوله في كتاب
الأطعمة وتابعه معظم أصحابه .

قال في الكتاب ويكذب هذا المذهب أى يبطل ما ذهب إليه بعض الفقهاء
أنه ﷺ كان ينتظر الوحي ولا يقتبس من كتبهم ولا يراجعها إذ لو فعل ذلك لاشهر
ويكذبه أيضا عدم مراجعتنا إذ لو كان متعبدا لوجب على علمائنا الرجوع إلى كتبهم
بأسبابه وهذا الوجه هو الذى اعتمد عليه القاضى رضى الله عنه وكذلك امام
المحرمين .

وقال هو المسلك القاطع فإن الصحابة كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب

والسنة والاجتهاد إذ لم يجدوا متعلقا فيهما وكانوا لا يبحثون على أحكام الكتب المنزلة على من قبل نبينا ﷺ وكذلك من بعدهم من التابعين وتابع التابعين لم يفتقروا قط في جزئية ولا كلية إلى النصارى واليهود ولا التفتوا نحو التوراة والانجيل بشقة ولا إيمان مع تقابل الامارات وتراحم المشكلات ولقد كانوا يجتازون بقياس الشبه وطرق التلويح والترجيح فكان ذلك اجماعا قاطعا وبرهانا واضحا على عدم الرجوع الى ذلك .

اذلوا كانوا مخاطبين بشرائع من قبلنا لبحث علمائنا عنها كما بحثوا عن مصادر الشريعة ومواردعها .

قال القاضي فإن قال الخصوم بأن ذلك امتنع عليهم من جهة أن أهل الأديان السالفة حرفوا وبدلوا ولم يبق من نقلة كتبهم من يوثق به حتى قال أهل التواريخ لم يبق من يقوم بالتوراة بعد عزير ولا الانجيل بعد برخيا قيل لهم ابلغ بين هذا السؤال والمصير الى الأخذ بشرح من قبلنا تصريح بالتناقض لأن سياقه يجر الى أنه لا يجب تتبع الشرائع المتقدمة لمكان تناسبها واندراسها وصيرورة التكليف بها تكليفا بالمستحيل لعدم التمكن من الوصول اليه فكأنكم وافقتم المذهب وخالفتم العلة وأيضا فلو كان لنا تعلق في شرح من قبلنا لنهينا الشرع على مواقع الالام حتى لا يتحلل علينا مراجعة الأحكام .

وأيضا فانا نقول من أحكام الأرائل ما نقل البنا نقلا يقع به العلم فهل أخذ أهل الاعصار به وأيضا فإن من أهل الكتاب من أسلم وحسن اسلامه وبلغ من الأمانة والثقة أعلى الرتبة كعبد الله بن سلام وكعب الاخبار فهلا رجع للصحابة إلى قولهما في الاخبار عما لم يبدل من التوراة واعتذر القراني عن هذا الجواب الإخباري بأن الذين أسلبوا من الاخبار وإن كانوا عدوا ولا عظام في الدين غير أنهم

ليس لهم رواية بالتوراة ولا سند متصل وليس إلا أنهم وجدوا آباؤهم يقرؤون هذا الكتاب والجميع في ذلك الوقت كفار فلا رواية .

ولو وقعت كانت عن الكفار والرواية عن الكفار لا تصح ومن اطلع على أهل الكتاب في شرائعهم ومطالعة أحوالهم حصل على جزم بذلك .

واعترض الخصم بأنه ﷺ رجع إلى التوراة في قصة الرجم في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضى الله عنها قال إن اليهود جازا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن امرأة منهم ورجلا زنيا فقال لهم رسول الله ﷺ ما تجدون في التوراة في شأن الرجم قالوا نفضحهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كذبت فيها آية الرجم فأتوا بالتوراة فشرروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام إرفع يدك فرفع يده فاذا فيها آية الرجم فقال صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فرجما الحديث وهذا اعتراض ضعيف لأن الرجوع إليها إنما كان لازما لليهود حيث أنكروا أن وجد وجوب الرجم في التوراة فأقيمت الحججة عليهم بوجود ذلك فيما بين أيديهم وأن الحكم فيه موافق لشريعتنا ووضح بهتهم وعنادهم ولم يكن ذلك رجوعا من النبي ﷺ إلى التوراة بل يتعين إعتقاد أن ذلك كان بوحى إليه لتعذر الوصول إلى ما في التوراة لعدم إتصال السند عن التقاء كما ذكره القراني .

واحتج الخصم بآيات من الكتاب العزيز يدل على أنه ﷺ كان مأمورا باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم السلام كقوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) (١) وقوله: (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) (٢) وقوله (ومن يرغب عن ملة

(١) سورة الشورى آية (١٢)

(٢ م - الإباح ٢٠٠)

إبراهيم إلا من سفه نفسه) (٣) وقوله (ثم أوحينا إليك إن اتبع) (٤) وقوله (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) (٥) وهو عليه السلام سيد النبيين والجواب أن المراد بذلك إنما هو وجوب المتابعة في الأشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع وتلك أصول الديانات وكمالاتها كقواعد العقائد المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته والقواعد العملية المشتركة بين جميع الشرائع لحفظ العقول والنفوس والأموال والأنساب والأغراض فإن قلت الستم تقولون أن هذه الكمالات لا تجب عقلا وإنما تجب سمعا وإذا ثبت وجوب الانبأح فهو المقصد ، قلت أجاب القاضى فى مختصر التقريب بأننا نقول إنه تعالى ما أوجب على نبيه التوحيد إلا ابتداء ثم نبه على أنه كلفه بمثل ما كلف من قبله قال القاضى رضى الله عنه وأقوى ما يتمسك به فى إبطال استدلالهم أنه ﷺ ما بحث عن دين واحد من الأنبياء المخيين قط لا نوح ولا إبراهيم ولا غيرهما ولو كان ما موردا بانباع شريعة لبحث عنها فوضح أنه ليس المعنى بأنه شرع لنا من الدين ما وصى به نوحا وأمثال ذلك إلا النهى عن الإشراك وما تابعه من الكمالات .

وأما قوله تعالى (فبهدهم اقتداه) فالمراد به أفعال مثل فعلهم واعتقد فى التوحيد مثل ما اعتقدوه .

قال القاضى ويدل عليه أنه جمع الأنبياء عليهم السلام فى هذه الجملة ونحن نعلم أنهم لا يجتمعون قضية الشريعة ، والذى اجتمعوا عليه هو التوحيد ومعرفة الله

(٢) سورة الأنعام آية (٩٠)

(٣) سورة البقرة آية (١٣٠)

(٤) سورة النحل آية (١٢٤)

(٥) سورة المائدة آية (٤٤)

تعالى وأمثال ذلك ، فان قلت ان استقام لبعك ذلك في هذه الآية التي صفتها بعميم في أحوال الانبياء فلا يستقيم في الآية المنطوية على تخصيص إبراهيم عليه السلام بالاتباع ، قلت أجب القاضى بأنه كما خص إبراهيم خصص نوحا .

ونحن نعلم اختلاف ملتها واستحالة الجمع بينها جملة فدل ذلك على أنه لم يرد إتياع الشريعة وإنما خصص من خصص بالذكر تكرر باله وتفظيا قال وهذا كقوله تعالى (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح (٦) مع إنذارهما في اسم النبيين ونظائر ذلك يكثُر في الكتاب العزيز فروع :

الاول : إن قلنا أن شرع من قبلنا شرح لنا فالاختلاف السابق في البحث الاول أنه هل هو شرع آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جا- مهنا بعينا .

والثاني : إذا وجدنا حيوانا لا يمكن معرفة حكمه من كتاب ولا سنة ولا استطابة ولا استحباب ولا غير ذلك بما قرره علماء شريعتنا من المأخذ وثبت تدرجه في شرع من قبلنا فهل يستجب تحريره فيه قولان الاظهر أنا لان تصحب ، وهو قضية كلام عامة الاصحاب فان استصحبناه فشرطه أن يثبت تحريره في شرعهم بالكتاب أو السنة ويشهد به عدلان أسلمنا منهم يعرفان المبدل من غيره كذا ذكره أصحابنا ويحدثه ماسلف عن القراني .

والثالث : اختلف الفقهاء في أن الاسلام هل هو شرط في الاحسان أم لا ومذهبنا أنه ليس بشرط فاذا حكم الحاكم على الذي المحسن رجمه ومذهب أبي حنيفة أن الاسلام شرط في الاحسان واستدل أصحابنا بحديث رجم اليهوديين المتقدم

واعتذر الحنفية عنه رجحاً بحكم التوراة وهذا ضعيف يظهر : ما تقدم (فائدة) الشرائع
المتقدمة ثلاثة أقسام :

الاول : تعلمه لامن كتبهم ونقل أخبارهم الكفار ولاخلاف أن التكليف
به علينا .

والثاني : ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمناه بشرعنا أنه كان شرعاً
لهم وأمرنا في شرعنا بـ"الله كقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس)
وقد قال (كتب عليكم ان تصاص في القتلى) وقام داليل الشرع على القصاص .

والثالث : ما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم تؤمن به في شريعتنا
فهذا هو الخلاف فاضبط ذلك وبالله التوفيق .

الباب الثاني

في الأخبار

قال : (الباب الثاني في الأخبار وفيه فصول :

الاول : فيما علم صدقه وهو سبعة .

الاول ما علم وجود خبره بالضرورة أو الاستدلال .

والثاني : خبر الله تعالى وإلا لكنا في بعض الأوقات أكل منه تعالى ونزه .

الثالث : خبر الرسول ﷺ والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وقفه

الرابع : خبر كل الأمة لأن الاجماع حجة .

الخامس : خبر جمع عظيم عن أحوالهم .

السادس : الخبر المحفوف بالقرائن) .

الخبر قسم من أقسام الكلام والقول في أنه حقيقة في اللسان أو النفساني أو مشترك

على الخلاف السابق وقد يستعمل الخبر في غير القول كقوله :

تخبرني العينات ما القلب كاتم ، لكنه يجاز لعدم تبادره إلى الذهن .

وقد سبق الكلام على حد الخبر في باب تقسيم الألفاظ ، واعلم أن الخبر

وإن كان من حيث هو يحتمل الصدق والكذب ولكنه قد يقطع بصدقه أو بكذبه

لأمور خارجة أو لا يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع وحينئذ فقد يظن

الصدق وقد يظن الكذب ، وقد يستوى الأمران ، والتصنف تبكلم في فصول فيما

يقطع بصدقه ، والثاني فيما يقطع بكذبه والثالث فيما يظن بصدقه ، واقتصر على

هذه الفصول وقد علمت بما ذكرناه أن الخبر منحصر في الصدق والكذب ، لأنه إما مطابق للواقع وهو الصدق أولاً وهو الكذب ، وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد كونه مطابقاً والكاذب غير المطابق مع اعتقاد كونه غير مطابق ، قال وأما الذي لإعتقاد يصحبه فليس بصدق ولا كذب سواء مطابق للواقع أم لا يطابقه وهذا قول مزيف عند المجاهير .

الفصل الأول : فيما يقطع بصدقه وهو سبعة أقسام :

الأول : الخبر الذي علم وجود مخبره أي الخبر به وهو بفتح الباء وحصول العلم به قد يكون بالضرورة كقولنا الواحد نصف الإثنين وقد يكون بالاستدلال كقولنا العالم حادث .

الثاني : خبر الله تعالى لأنه لو جاز الكذب عليه لكننا في بعض الأوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه من جهة الصدق والكذب إن الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص ونزه الله تعالى وتبارك عن ذلك علواً كبيراً .

والثالث : خبر الرسول في الدليل على إفادته العلم أنه ادعى الصدق وظهرت المعجزات على في فقه ، وذلك دليل صدقه لآمتناع ظهور المعجزة على يد الكافر وإذا ثبت نبوته فكل ما يخبر به صحيح قطعاً لآمتناع الكذب على الأنبياء أما إن كان فيما يتعلق بالتبليغ والتشريع فباجماع الأمة وأما إذا لم يكن متعلقاً بالتبليغ فلأنه مبصية عندنا وكل محصية من صغيرة أو كبيرة فهي ممتنعة على الأنبياء عليهم السلام .

والرابع : خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة كما سيأتي إن شاء الله تعالى وهذا إما يتم عند من يقول إن الإجماع قطعي وأما من يقول أنه ظني فهو ينزاع في إفادته العلم .

الخامس : خبر العدد والجسم للغير عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة والجوع والعطش ، كقول زيد أنا جائع وعمرو أنا ظامى ، ، وخالد أنا شاكِر ، وبكر أنا داع ، وهلم جرا ، فإننا نقطع بأنه لا بد فيه من الصدق وأنه ليس كذباً ولكننا نجعل الصحيح منه كما إننا لا نشك في أن بعض الروى عنه عليه السلام صدق وإن جهل عينه ولا يتوهم المتوهم أن هذا هو التواتر الآتي لأن شاء الله تعالى في آخر الفصل .

وذلك لأن الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب إذا خبروا ، فتارة يتفقون في اللفظ وهو التواتر ، وتارة يختلفون في اللفظ والمعنى مع وجود معنى كان فيما خبروا به وقع عليه اتفاق كما إذا خبر واحد عن حاتم أنه أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جملاً وآخر فرساً وهلم جرا فإن المخبرين وإن اختلفوا في اللفظ والمعنى فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الإعطاء .

وهذا هو التواتر المعنوي وتارة تتغير الألفاظ والمعاني ولا يقع الإتفاق على معنى كلى ولا جزئى بل كل أحد يخبر عن شأن نفسه بخبر يباين ما أخبر به الآخر ، وهم جمع عظيم تقتضى العادة بأنه لا بد فيهم من صادق في مقاله وهذا هو القسم الذى يتكلم فيه .

فالثابت في التواتر ذلك الشيء أخبر به أهل التواتر وفي المعنوى القدر المشترك وهو كل أمر وقع الاتفاق عليه صتماً وفي هذا القسم أمر جزئى لم يتفقوا عليه .

السادس : الخبر المحضوف بالقرائن ، ذهب النظام وإمام الحرمين والنزالي والإمام وأتباعه منهم المصنف والآمدى وابن الحاجب أنه يفيد العلم وهو المختار وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد .

واحتج الاولون بأن الإنسان إذا سمع أن السلطان غضب على وزيره وأهانته

ثم رأى الوزير خارجا من باب داره على وجهه الذلة والإتكسار والخوف
ياد على أعطافة والوجل يلوح من حركاته وسكناته وحواليه الاعوان كالمرسين
عليه وكلامهم له كلام النظير للنظير بعد أن كانوا خدما بين يديه وهم ذاهبون به
نحو حبس السلطان وعدوه يتصرف فيما كان يتصرف فيه فإنه يقطع بصدق ماسمه
لا يداخله في ذلك شك ولا ريب .

بل لو ظهر مع هذه القرائن شكاً لعد أحق ورشقة سهام الملامم وكذلك إذا
وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن معروفاً بالمحافظة على رعاية المرؤات حاسراً
وأسه شاقاً جديبه حافياً وهو يصبح بالويل والثبور ويذكر أنه أصيب
بولد أو والده وشهدت الجنازة ورؤى النسال مشمراً يدخل ويخرج فهده
القرائن وأمثالها تفيد العلم بصدق الخبر وإن كان واحداً .

وأعلم أن هذه العلوم الحاصلة على حكم المعاديات وجدناها مترتبة على
قرائن الاحوال وهي لا تنضبط انضباط المحدودات بمحدودها .

وقد قلنا أنه لا سبيل إلى حجبها إذا وقعت وهذا كالعلم بخجل الخجل
بوجل الوجل وبسط الثمل وغضب الغضبان ونحوها مما لا يعد
ولا يحصى ،

وإذا ثبتت هذه القرائن ترتبت عليها علوم بديهية لا ياباها لا جاحد
ولو رام أمرؤ العلم بضبط القرائن ووضعها بما يميزها عن غيرها لم يجد إلى
ذلك سبيلاً وكأنها تدق عن العبارات وتأتي عن من يحاول ضبطها بها .

وقد قال الشافعي رضى الله عنه من شاهد رضياً قد أقدم ندياً من موضع
ورأى فيه آثار الامتصاص وحركات الغلصمة وجرجرة المتخرج لم يسترب

في وصول اللبن إلى جوف الصبي وحل له أن يشهد له بأته بالرضاع ولو أنه لم يثبت شهادته في بيان الرضاع ولكنه شهد على مارأى من القرائن في وصفها واستعان بالواصفين معرفين فبلغ ذكر القرائن مجلس القضاء لم يثبت الرضاع بذلك .

وذلك إن ما سمعه القاضي وصفا لا يبلغ مبلغ العيان ، والذي يقضى بالمعاني إلى درك اليقين يصدق مدركه عن عبارة الواصفين .

قال امام الحرمين ولوقيل لازكى خلق الله قريحة وأحدم ذهننا أفضل بين حرمة وجه الغضبان وبين حرمة المرعوب لم تساعده عبارة في محالة الفصل فان القرائن لا تبلغها غايات العبارات .

وبهذا يتمد ما قلناه من أن حصول العلم بصدق الخبر لن يتوقف على حد محدود ولا عدد محدود والله أعلم .

قال (السابع المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطئهم على الكذب وفيه مسائل الأولى أنه يفيد العلم مطلقاً خلافاً للسمنية وقيل يفيد عن الموجود لا عن الماضي لنا أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية . والأشخاص الماضية وقيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستئناس) .

التواتر لغة هو التتابع وتواتر مجيء القوم أى جازا واحد بعد واحد بفترة بينهما ، ومنه قوله تعالى (ثم أرسلنا رسلنا تترى) (١) أى واحد بعد واحد بفترة

(١) سورة المؤمنون آية (١٤٤) .

بينهما وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وفي الفصل مسائل أحدها أكثر العقلاء على إنه إذا تواتر الخبر أفاد العلم اليقين سواء كان خبراً عن أمور موجودة في زماننا كالإخبار عن البلدان البعيدة أو عن أمور ماضية كالإخبار عن وجود الأنبياء عليهم السلام وغيرهم في القرون الماضية .

وقالت السمنية بضم السين المهملة وفتح الميم المشددة بعدها نون ثم باء آخر الحروف وهم قوم من عبدة الأوثان أنه لا يفيد العلم .

قال القاضى فى مختصر التقریب وهؤلاء قوم من الأوثان ولا فرق عندهم بين المتواتر والمستفيض والآحاد .

وفصل قوم فقالوا لمن كان خبراً عن موجود أفاد العلم وإن كان عن ماض فلا يفيد لنا أما بالضرورة تعلم وجود البلاد النائية كنيسابور وخورزم والأشخاص الماضية كالشافعى وأبي حنيفة ونجزم بذلك جزماً يجرى مجرى جزئنا بالمشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للشاهدات ومن أنكر ذلك فقط سقطت مكالمته ووضحت بجاحدته .

قال القاضى فان قالوا المحسوسات لما كانت معلومة ضرورية لم يجحدنا وإنما جحدنا ما تواترت عنه الاخبار قلنا وقد جحد المحسوسات السفسطائية وزعموا أن كل ما يسمى محسوساً فلا حقيقة له وإنما رؤيتنا له تخيل كحكم النائم .

فإن قيل هذا المذهب يؤثر عنهم ولم تر طاقة منهم تقوم بهم حجة .

قال القاضى فيقول كذلك لانزال منتقل مذهب السمنية ولم تر حرجاً وقفة

يكتر بهم .

واعترض الخصم بأن نجد التفاوت بين خبر التواتر وغيره من المحسوسات

واليدييات كقولنا الواحد نصف الاثنين وقيام التفاوت دليل احتمال بطريق النقيض.
ومع الاحتمال يخرج عن كونه يقينا .

والجواب أن سبب التفاوت الحاصل كثرة استعمال بعض القضايا وتصور
طرفها بخلاف غيرها فلهذا يستأنس للعقل ببعضها دون بعض وهذا الجواب مبني
على أن العلوم لا تتفاوت والذي اختاره كثيرون خلافه .

قال (الثانية إذا تواتر الخبر أفاد العلم ولا حاجة إلى نظر خلافا لإمام الحرمين
والحجة والكعبى والبصرى وتوقف المرتضى أما لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأق
له كالبه والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب وأن لاداعى
لهم إلى الكذب قلنا حاصل بقوة قربة من الفعل فلا حاجة إلى نظر) .

الجمهور على أنه إذا تواتر الخبر أفاد العلم ولا حاجة معه إلى كسب وهو رأى
الإمام واتباعه منهم المصنف واختاره ابن الحاجب وذهب أبو القاسم الكعبى من
المعتزلة .

وقال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى هنا أنه البلخى وكناة أبا مسلم إلى أنه كسبى
وواقفه أبو بكر الدقاق وأبو الحسين ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الاسلام
الغزالي وفيه نظر فالذى نص عليه في المستصنى أن تحقيق القول فيه أنه ضرورى
بمعنى أنه لا يحتاج فى حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة
حاضرة فى الذهن وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا القديم
لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين فى النفس
عدم اجتماع هذا الجمع على الكذب واتفاقهم على الاخبار عن هذه الواقعة وهذا
الذى ذكره الغزالي هو الحق وهو الذى اختاره الامام واتباعه .

أما إمام الحرمين فقد نقل المصنف عنه أيضا انه نظرى وهو صريح فى البرهان

بموافقة الكمي كما نقل المصنف لكنه نزل مذهب الكمي على محمل يقارب ما ذكره
الغزالي وهذه عبارته ،

ذهب الكمي إلى أن العلم بصدق المخبرين تواتراً نظري وقد كثرت المطاعن
عليه من أصحابه ومن عصبة الحق والتي أراه تنزير مذهبه عند كثرة المخبرين على
التنظر في ثبوت إياه جامعة وانتفاها فلم يمن الرجل نظراً عقلياً وفكر اسبرياً على
مقدمات وتناجح فليس ما ذكره إلا الحق انتهى .

وإذا اتحد رأى أمام الحرمين والغزالي وكان هوى رأى الإمام والجمهور ونزل
مذهب الكمي عليه كما صنع أمام الحرمين لم يكن بينهم اختلاف ؛ وهذا التنزير
هو الذى ينبغي أن يكون ولا يجعل المسألة نزاع وتوقف الشريف المرتضى
والآمدى واحتج الجمهور بأنه لو كان نظرياً لما حصل لمن ليس هو من أهل النظر
كالبه والسيان ، قال الإمام ولما حصل علمنا أنه ليس بنظري وفي الدليلين نظر

أما الأول فقال النقشوانى نمنع حصول العلم بالتواتر الصيان حال طفوليتهم
وعدم حصول النظر والتمييز لهم حال كونهم مراهقين ، قال وكذلك نقول في البلة
ياعتبر الحالتين

وأما الثاني فلأنه يلزم من كونه ضروري العلم بأنه ضرورى ضرورة إذ العلم
بالشئ لا يستلزم العلم بصفته واحتج القائل بأنه نظري بان العلم بمقتضاه متوقف
على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين عز الكذب عادة وانه لا داعى لهم اليه من غرض
دينى أو دنيوى وأما إذا كان متوقفاً على حصول الخبر كان نظرياً والمتوقف على
النظري ألى أن يكون نظرياً والجواب أن هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبه من
العمل أعنى أنه إذا حصل طرفاً المطلوب في الذهن فمن غير نظر يحصل
الضرورة بحقية .

قال الشيخ ضابطة أفادة العلم وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة وأن لا يستقد
خلافه لشبهة دليل أو تقليد وأن يكون سند المخبرين احساساً به :

ضابط الخبر المتواتر أفادة العلم فقي اخبر هذا الجمع وأفاد خبرهم العلم علمنا
انه متواتر ومتى لم يفد تبين لنا أنه غير متواتر أما لفقدان شرط من شروط
المتواتر أو لوجود مانع وعند هذا يظهر أنه يتعذر الاستدلال بالمتواتر على من
لم يعترف بحصول العلم له ضرورة أنه لا مرجع في حصول شرائطه إلا حصول العلم
به ، فمن لم يحصل له العلم لا يمكن الاستدلال به عليه ، ومن قال لم يحصل لي العلم
لا يقال له بل حصل لك العلم وشروط المتواتر اربعة

احدها أن يكون السامع له غير عالم بمطلوبه ضرورة لأن تحصيل الحاصل
منزل في الاستحالة منزلة تحصيل الممتنع ونحن نضرب لذلك مثالا قائلين ذوالعلم
بأن النقي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لو اخبر بذلك لم يردد علماً ولم يستفيد
الثاني

الثاني أن لا يكون السامع معتقداً خلافه إما لشبهة دليل أو تقليد إمام إن
كان عاماً وهذا الشرط اعتبره الشريف المرتضى وأختره المصنف واحتج الشريف
على اشتراطه بأن حصول العلم عقيب التواتر إنما هو بالعادة لا بطريق التقليد فإنه
ربما يتوهم حينئذ انه لا مدخل لما ذكر من الشرط حتى يختلف فعله بحسب اختلافه
فجاز أن يختلف ذلك باختلاف احوال المسلمين فيحصل السامع إذا لم يكن قد
اعتقد تقيض ذلك ولا يحصل له إذا اعتقد تقيضه ثم أورد على نفسه بأنه يلزمكم
على هذا ان يجوزوا

وأعذق من اخبركم بأنه لم يعلم وجود البلدان الكبيرة والحوادث العظام
بالاخبار المتواترة لاجل تقليد أو شبهة اعتقدها في نفي تلك الأشياء واجاب عنه

بأنه لا داعى يدعو للعلاء لك سبقت اعتقاد نبي هذه الأمور ولا شبهة في نفي تلك الأشياء والتقليد لا بد وأن يقتضى إلى ما ليس بتقليد دفعا للتسلسل والدرج فلا يتصور فيه اعتقاد نبي موجب الخبر فلا جرم أنه لا يجوز صدقه وهذا باطل بأنا قد نجد أنفسنا جازمة بما أخبر به أهل التواتر وإن سبق لنا اعتقاد نبي موجب .

واعلم أن الشريف رام بهذا الاشتراط مراما بعيدا فإنه اتخذ ذلك ذريعة إلى معتقده ، فقال وهذا كما أنه النص الدال على إمامة على رضى الله عنه متواترا ثم لم يحصل العلم به لبعض السامعين لاعتقادهم نفي النص لشبهة أو تقليد ولقد روى الغرض من أمد بعيد وأوقع اليبس في أمر عجاب ما أدري أيتعجب المرء من ذى علم يميل إلى معتقد فيدخل في الدين أمورا شائخة وقواعد كلية يتوصل إلى إثبات ذلك المعتقد الحرى بها ولا داعى له إلى ذلك سوى غرضه الحرى ، أو يدعى التواتر في أمر إذا عرضه على أهل الخبرة بالحديث في الأثر وذوى المعرفة بفنون السبر لم يلب منهم قائلا أن ذلك خبر بعيد في الأحاد فضلا عن الحاقه بالمتواترات وهذا من بهت الروافض فإنه لو كان لما خفى على أهل يمة السقيفة ولتحدثت به امرأة على مغزلهما ولا بداه مخالف أو مواقف ولخرجه من رواية الحديث ولو حافظ واحد .

الثالث : أن يكون مستند المخبرين في الأخبار وهو الإحساس بالخبر عنه بأحدى الحواس الخمس لان ما لا يكون كذلك يجوز دخول الغلط والالتباس فيه . فلا جرم أنه يحصل العلم به وقال أمام الحرمين لامتعى لاشتراط الحس فإن المطلوب صدور الخبر عن العلم الضرورى ثم قد يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الأحوال ولا أثر للحس فيها على الاختصار فإن الحس لا يميز أحرار الحجل والغضببان عن أصفرار المخوف والمرعوب ، وإنما العقل يدرك تميز هذه الأحوال قال فالوجه اشتراط صدور الأخبار عن البديهة والاضطرار ، هذا كلام أمام وفيه نظر لأن ما ذكره راجع إلى الحس أيضا لأن القرائن التى تفيد العلم الضرورى مستندة إلى الحس ضرورة أنها لا تخلو عن أن تكون حالية أو مقالية

وهما محسوسان ، وأما القرائن العقلية فهي نظرية لاحالة فلا يتصور التواتر فيها ولا نفيها إلا علماً نظرياً ، فالأخبار الزائدة على عدد أهل التواتر بما لا يحصى عنها) عما علموه نظراً لم يفد خبرهم علماً وكانت طلبات العقل قائمة إلى قيام البرهان ، قال إمام الحرمين والسبب في ذلك أن النظر مضطرب العقول ولهذا يتصور الاختلاف فيه نفيًا وإثباتًا فلا يستقل بجميع وجوه النظر عاقل والمعتاد ينقسمون إلى راكن في الدعة والموينا من برجاه كذا النظر وإلى ناظر ثم النظار ينقسمون ويتحزبون أحزاباً لا ينضبط على أقسام القرائن في ذكاتها وأنها ذاتها وبلاذتها واقتصادها ومن أعظم أسباب اختلافهم إعتراض القواطع والموانع قبل استكمال النظر فلا يتضمن أخبار المخبرين في صحارى النظر صدقاً ولا كذباً .

قال(وعددهم مبلغنا يمتنع تواطؤهم على الكذب وقال القاضي لا يكفي الأربعة وإلا لأفاد قول كل أربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب وتوقف في الخمسة ورد بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد وبالفارق بين الرواية والشهادة وشرط اثنا عشر كتباء موسى وعشرون لقوله تعالى أن يكن منكم عشرون صابرون وأربعون لقوله تعالى ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين وسبعون لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والكل ضعيف .

الشرط الرابع أن يبلغ عدد المخبرين إلى مبلغ يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب وذلك يختلف باختلاف الوقائع والقرائن والمخبرين ولا يتقيد ذلك بمحدد معين بل هذا القدر كاف عند الجماهير لأنه لا عدد يفرض ألف وألفين إلا والكذب منهم غير مستبعد لذى العقل بل المرجع في حصول هذا الشرط وغيره إلى الوجدان فان وجد السامع نفسه عالماً بما أخبره به على التواتر علم وجود هذا الشرط وغيره وإلا علم إختلاله أو اختلال غيره من الشرائط .

وهذا قد تقدم ذكره لكن من هؤلاء الجاهل من قطع في جانب النفي ولم
يقطع في جانب الإثبات فقال بعدم إفادة عدد معين له وتوقف في بعضه وهو القاضي
رضي الله عنه حيث قال أقطع بأن قول الأربعة لا يفيد العلم وأتوقف في الخمسة
واحجج على ذلك بأنه لو حصل العلم بخبر أربعة صادقين لحصل بخبر كل أربعة
صادقين لأنه لو لم يكن كذلك مع تساوى الأحوال والقائلين والسامعين في جميع
الشروط لزم الترجيح من غير مرجح ولأنه لو جاز ذلك لجاز أن يحصل العلم بأحد
الخبرين الصادقين عن جمع لا يمكن نواظهم على الكذب دون الآخر ولو حصل
العلم بخبر كل أربعة صادقين لوجب أن يستقى الحاكم فيما إذا شهد عنده أربعة إن
فلاناً زناً بقلانته عن تزكيتهم لأنهم إن كانوا صادقين وجب حصول العلم بقولهم
فاستقى عن النزكية وإن لم يحصل القطع بصدقهم وجب أن يحصل العلم
بكونهم كاذبين لأن الغرض أن حصول العلم بالصدق من لوازم قول كل أربعة
صادقين .

ففي لم يحصل العلم بالصدق فقد اتنى اللازم وإذا اتنى اللازم اتنى الملزم
ولا يمكن إلتفاء حصول العلم لإلتفاء كونهم شهدوا ولا كونهم أربعة إذ هو
تخلاف الغرض فتعين أن يكون لإلتفاء الصدق ومتى اتنى الصدق تمين الكذب إذ
لا واسطة بينهما وحينئذ لا يجب تزكيتهم أيضاً للعلمم بكذبهم فيخلو عن الفائدة
فوضح أنه لو أفادت الأربعة العلم لم يجب تزكية شهدوا زناً وطلب تزكيتهم واجب
بإجماع الأمة وبطل الإلزام .

قال وأما الخمسة فأتوقف فيها إذ لا يخفى عدم تأتى هذه اندلالة فيها لأنه إن
لم يضطر إلى العلم بصدقهم قطع بعدم صدقهم ولا يلزم من القطع بعدم صدقهم
عدم صدق الأربعة منهم لجواز أن يكون الأربعة منهم شاهد دين الخامس فجاز أن
تطلب تزكيتهم لبقاء النصاب . وهذا بخلاف الأربعة لأن كذب أحدهم مسقط

للحجة هذا تقرير حجة القاضى ونحن نقول له إن عنيت بقولك أتوقف فى الحسة
التوقف فى حصول العلم بقولهم وعدم حصوله فهو صحيح ،

لكن لاختصاص الوقفة بالخسة بل يتأى ذلك فى الألف والألفين إذ لا تقطع
بمصول العلم بصدقهم ولا بعدمه فكان يجب أن تتوقف فى الكل بهذا المعنى ولن
عنيت به التوقف فى جواز العلم بقولهم كما فى سائر الإعداد وعدم جوازه كما فى
الأربعة فهو غير صحيح .

لأنه إذا لم يثبت فيهم الدليل الدال على عدم جواز حصول العلم بقولهم يجب
إلحاقهم بسائر الأعداد التى يجوز أن يحصل العلم بقولهم قوله وزاد أى رد قول
القاضى بوجهين :

أحدهما : منع الملازمة ، وأما قوله يلزم الترجيح من غير مرجح فممنوع
لأنه منسوب إلى الفاعل المختار على مذهبنا ومذهبه فالعلم الحاصل بخبر المتواتر إنما
هو بخلق الله تعالى لا بطريق التوليد حتى يكون الترجيح من غير مرجح متمماً ،
وأما قوله الجاز فى أحد الخبرين عن الجمع الكثير دين الآخر فممنوع لأنه يجوز أن
يختلف فى ذلك عادة الله تعالى فاطرد عادته بخلق العلم الضرورى عقيب أخبار
الجمع الكثير ولم يطرد ذلك عقيب أخبار الجمع القليل بل تختلف فيه عادته فتارة
يخلق وتارة لا يخلق .

كما أن عادته مطردة بخلق الحفظ عقيب التكرار على البيت الواحد من الشعر
ألف مرة ولم تطرد عادته بخلقه عقيب التكرار عليه مرة أو مرتين .

وثانيهما : الفرق بين الراوية والشهادة وذلك أن الشهادة تقتضى شرعا خاصا
فتواطئ الشهود على الكذب فى المشهود عليه غير مستعبد بخلاف الراوية .

وكذلك يشترط فى الشهادة ما لا يشترط فى الرواية .

(٢١ م - الإيهام ٢)

قوله وشرط علمت مذهب الجاهير ، وقد ذهب من سواهم من الخائضين في هذا للفرزالي اشتراط العدد ثم تضايقت مذاهبهم فيه فلم يعادروا على اختلاف الآراء عدداً من الشرع هو مرتبط حكمه أو جاز وفقاً في حكمه حال الإمال اليه منهم ماثل فذهب ذاهبون إلى اشتراط اثني عشر كعدد نقباء موسى عليه السلام لأن موسى عليه السلام نصبهم ليعرفوه أحوال بني إسرائيل قال الله تعالى (وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا) (١) وإنما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وبعضهم شرط عشرين لقوله تعالى (إن يكن منكم عشرون صابرين ينبغي ما تئين) (٢) وعلى هذا المذهب انغلاق وأبو هشام بن عمر والغوطي لكنهما كما ذكر القاضي في مختصر التقريب شرطاً مع ذلك أن يكونوا من المؤمنين الذين هم أولياء الله ونقل الإمام اشتراط العشرين عن أبي الهذيل وبعضهم شرط أربعين مصيراً إلى عدد الجمعة ذهاباً إلى أن العدد هو الذي نزل فيه قوله سبحانه وتعالى (يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين) (٣) فنزلت هذه الآية لما آمن أربعون من الرجال ،

وشرط آخرون ، من سبعين تمسكاً بقوله تعالى (واختار موسى قومه سبعين وشرط آخرون من سبعين تمسكاً بقوله تعالى (واختار موسى قومه سبعين وجلا لبتقاتنا) (٤) وقال قوم ثلثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والبضع بكسر الباء هو ما بين الثلاث إلى التسع والذي في مختصر التقريب القاضي والبرهان لإمام الحرمين والوجيز لابن برهان والأحكام الأملني تقييداً هذا العدد بثلاثمائة وثلاثة عشر

-
- (١) سورة المائدة آية (١٢) .
 - (٢) سورة الأنفال آية (٦٥) .
 - (٣) سورة الأنفال آية (٦٤) .
 - (٤) سبأ آية (١٥٤) .

وهو لا يبان ما نقل المصنف ولعل الناظر في كتب المحدثين يجد أنهم كانوا ثلاثمائة رجل وخمسة رجال . .

وهو أيضا غير مبين وذلك لأن الذين خرجوا مع النبي ﷺ في غزوة بدر للمقاتلة ثلاثمائة رجل وخمسة رجال ولم يحضر الغزوة مائة من المؤمنين أدخلهم النبي ﷺ في حكم عداد الحاضرين وأجرى عليهم حكمهم فكانت الجملة ثلاثمائة وثلاثة عشر فاستفد هذا فان جماعة من المحدثين ذهلوا عنه حتى حكاه بعضهم خلافا فقال قيل ثلاثمائة وقيل ثلثمائة وخمسة رجال كحافظ شرف الدين الدمياطي وغيره والجمع بين القولين ما أشرنا إليه .

قال المصنف تبعا للجماهير والكل ضعيف وهو كذلك لأننا نمارض بعض هذه المذاهب ببعض ولا يتجه عند تعارضها ترجيح بعض على بعض .

قال إمام الحرمين وإن عن ترجيح فليس من مسلول الحق المقطوع به فان الترجيحات ثمراتها غلبان الظنون في مطرد العادة وأيضا فانه لا تعلق لشيء من هذه الأعداد بالاختيار .

وإنما هي في قضايا غايات جرت في حكاية أحوال وليس في العقل ما يقتضى بمناسبة شيء منها لاقتضاء العلم فلا وجه لاعتبار شيء منها وأيضا فان عدد ما ذكره إلا ويمكن فرض تواطؤهم على الكذب وبالجملة فالاعداد التي تمسكوا بها منقسمة إلى واقع في أقاصيص وحكايات أحوال جرت وفقا فكان لا يمتنع أن يقع أدل من تلك للبالغ وأكثر وهي واردة في أحكام لا تعلق لها بالصدق والكذب إلا معنى للتمسك بها ويلتحق بهذه المذاهب قول بعضهم باشتراط عدد يمة الرضوان قال إمام الحرمين وهم ألف وتسعمائة .

وقال ضرار بن عمرو لا بد من خبر كل الأمة وهو الاجماع بحكامه القاضي في محتمر التعريب وحكي عن صاحب أبي الهذيل المعروف بأبي عبد الرحمن أنه اشترط

خمسة من المؤمنين الذين هم أولياء الله شرط عصمتهم عن الكذب، قال ولا بد معهم .
من سادس ليس من الأولياء لتلبس أعيانهم فلا يشر إلى واحد منهم أولا ويجوز
أن يكون هو السادس ، قال القاضى وهو مذهب خالف فيه سائر المذاهب ومنهم .
من شرط خمسة وأطلق حكاه الأمدى وابن برهان فى وجيزه وقال طوائف من
الفقهاء ينبغى أن يبلغوا مباحا لا تحويهم بلد ولا يحصرهم عدد قال أمام الحرمين
وهو سرف ويجاوزة حد وذهول عن مدرك الحق .

قال : (ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك فى كل الطبقات .

عدد التواتر أن أخبروا عن معاينة فذاك وإن لم يخبروا عن معاينة اشترط
وجود هذا العدد أعنى الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب فى كل الطبقات
وهو معنى قول الأصوليين لا بد فيه من استواء الطرفين والواسطة وبهذا يتبين أن
التواتر قد ينقلب أحادا وربما اندرس دهرًا فالتواتر من أخبار الرسول ﷺ
ما طردت الشرائع فيه عصرا بعد عصر حتى انتهى إلينا وهذا الاختفاء فيه ، قال
إمام الحرمين ولكنه ليس من شرط التواتر قال بل حاصل ذلك أن التواتر قد ينقلب
أحادا وليس من شرائط وقوع التواتر فلا يصح تعبيرهم باشتراط استواء الطرفين
والواسطة .

قال : (الرابعة مثلا لو أخبر واحد بأن حاتما أعطى دينارا وآخر أنه أعطى
فرسا وآخر أنه أعطى جملا وهم جرا تواتر القدر المشترك لوجوده فى الكل) .

التواتر قد يكون لفظيا وهو ما سبق وقد يكون معنويا وهو أن يجتمع من
يتمتع تواطؤهم على الكذب على الأخبار عن شيء وتباين أقوالهم فيما يخبرون به
ولكن يكون بينها قدر مشترك فيحصل له التواتر لوجوده فى خبر كل واحد
ووقوع الاتفاق عليه ضمنا إذ الكل يخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضروره
إخباراتهم عن جزئياته .

ومثال ذلك ما إذا قال زيد: أعطى حاتم ديناراً وقال عمر: أعطى فرساً.
وقال خالد: أعطى رجلاً درهمين. يبالغ في التواتر فإنه يثبت بهذه الأخبار
القدر المشترك وهو صدور الاعطاء منه ولو أن زيدا ذكر أنه أعطى وتصدق
روهب مراراً وعمرو قال: أضاف ووقف وأنعم بالمال مراراً وهلم جرا لتواتر
في نحو هذه الصورة شأن مجرد الاعطاء والكرام.

الفصل الثاني

فيما علم كذبه

قال (الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسبان الأول ما علم خلافه ضرورة، أو استدلالاً) .

الخبر المقطوع بكذبه ذكر المصنف أنه قسبان الأول ما علم بالضرورة خلافه كالأخبار باجتماع التقيضين أو ارتفاعهما أو بالاستدلال بأخبار الفيلسوف بقدم العالم .

قال (الثاني ما لو صح لتوفير الدواعي على نقله كما تعلم أنه لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما إذ لو كان لتقل وأدعت الشيعة أن النص دل على إمامة علي ولم تتواتر كما لم تتواتر الإقامة والتسمية ومعجزات الرسول ﷺ قلنا الأولان من الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها بخلاف الإمامة وأما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين) .

القسم الثاني الخبر الذي لو كان صحيحاً لكانت الدواعي متوفرة على نقله إما لكونه أمراً غريباً كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة أو لتعلق أصل الدين به كالنص الذي تزعم الروافض أنه دل على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا إنا تقطع بأنه لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما وليس مستند هذا القطع ، إلا أنه لو كان لتواتر وقالت الشيعة ما ندعيه من النص الدال على إمامة علي رضي الله عنه لم يتواتر كما لو يتواتر كلمات الإقامة من أنها متى أو فرادى والتسمية في الصلاة ومعجزات رسول الله ﷺ التي لم تتوافر

كحيتين الجذع اليه وتسليم الحجر عليه ووقوف الشجر بين يديه وتسريح الحصى في يمينه مع توافر الدواعي على نقلها فدل ذلك على عدم تواتر ما توافر الدواعي على نقله ليس دليلا على عدم صحته وأجاب عن الأولين أعنى الإقامة والتسمية بأنهما من مسائل الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها فلم تتوافر الدواعي على نقلها لذلك ، بخلاف الإمامة فإنها من الأصول ومخالفتها بدعة ومؤثرة في الفتن فتتوافر الدواعي على نقلها فلما لم تتوافر دل على عدم صحته .

وعن الثالث أن تلك المعجزات التي لم تتواتر لم تسكن بحضرة جمع عظيم فعدم تواترها إنما هو لقلة المشاهدين ، فإن قلت يعارض هذا بمثله فنقول إنما لم يتواتر النص الدال على إمامة علي رضي الله عنه لقلة السامعين ، قلت ما تدعون من النص لانعرفه بنقل في الأحاد الصحاح فضلا عن المتواترات ، ولو كان له وجود لما خفي على أهل بيعة السقيفة وتحدثت به امرأة في خدرها ولا أبدأت معاضدا ومعاند ، وقد كان الأمر إذ ذاك معضلا إذنا يحتاج إلى التلويح فضلا عن النص الصريح ولم يكن عن إبدائه غنى بخلاف سائر معجزات النبي ﷺ فإنه ربما اكتفى بنقل القرآن الذي هو أشهرها وأعظمها عن نقلها وخلافة أبي بكر رضوان الله عليه لم يكن مؤيدة شوكة قاهرة وإنما كان الأمر فوضى .

ومن المعلوم أن أمر الولايات من أخطر الأشياء في العادات ولا تنسق النفوس إلى شيء تشوقها إلى نقل ما يتعلق بالولايات فصيها تطير الجماجم عن الغلاصم وتهلك النفوس ، ويلوح من هذا فرق آخر واضح بين ما سألوه من أمر الإقامة وبين الإمامة .

قال إمام الحرمين وهو من أغمض الأسئلة فإن بلال كان يقيم بعد الهجرة إلى إقتلاب رسول الله ﷺ إلى رضوانه في اليوم واليلة خمس مرات ثم لم يقع التواتر ،

واختلفت الثقله فنقول الإقامة شعار مستون ليس بالعظيم الموقع في العرف والشرع، قال إمام الحرمين والمعتمد عندي أن الصحابة هونت أمر الأفراد والتثنية فلم يعتنوا بالاشاعة وأشاعوا أفضى إلى الدروس وليس ذلك بدعا فيما ليس من العزائم وهذا ينضم إليه بدع ثارت مع تواتر وأصحاب سلطنة واستيلاء وقهر فانه جرى في آخر أيام علي رضي الله عنه تورب من مائة سنة داوهي تشيب النواصي واستقر على تغيير ما كان منوطا بالأمر إذ كانت الجماعة وإقامة شعارها من أهم ما يهتم به الأمر ثم ألهى الناس عنه ما حدث فقد تقرر واضحا من المقطوع بكذبه خبر لوصح لتوفرت الدواعي على ثقلة ويتبين به بطلان ما إدعاه الروافض من النص وفساد قول العيسوية أن في التوراة أن موسى بن عمران عليه السلام آخر مبعوث، فان هذا لو كان لذكره أخبار اليهود في زمن رسول الله ﷺ ولما آثروا عنه معدلا إلى تحريف نعت رسول الله ﷺ وتبديلهم الذي خانوا به وخسروا ، وأعلم أن المصنف لم يذكر من المقطوع بكذبه غير قسمين .

وذكر الإمام ثالثا وهو ما نقل عن النبي ﷺ بعد استقرار الاخبار ثم فتن عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة ، ولقاتل أن يقول غاية منتهى المنتقب الجلد والمتنخصص الآله عدم الوجدان فكيف ينتهض ذلك قاطعا في عدم الوجود وإنما قصاره ظن غالب يوجب أن لا يلتفت إلى ذلك الخبر وأن فرض دليل عقلي أو شرعي أو توفر الدواعي على ثقله عاد إلى القسمين المذكورين في الكتاب .

وذكر إمام الحرمين قسما رابعا فقال ، وما يذكر من أقسام الكذب أن يتنبأ متنبىء من غير معجزة فيقطع بكذبه قال وهذا محض عندي ، فاقول أن تنبأ وزعم أن الخلق كلهم متابته وتصديقه من غير آية فهذا كذب فان مساقه يفضى إلى تكليف ما لا يطاق وهو العلم بصديقه من غير سبيل مؤد إلى العلم فاما إذا قال

ما اكلف الخلق أتباعي ولكن أوحى إلي فلا يقطع بكذبه قلت وهذا كله يجب أن يكون فيما إذا كان من أدعى النبوة محمد ﷺ .

وأما بعده فيقطع بكذبه لقيام القاطع على أن لانيبي بعده وهذا راجع إلى القسم الأول وهو ما علم خلافه استدلالاً .

قال (مسألة بعض مانسب إلى الرسول ﷺ كذب لقوله سيكذب علي ولان منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه) .

بعض الأخبار المروية عن النبي ﷺ بطريق الأحاد مقطوع بكذبه لوجهين .

أحدهما : أنه روى عنه ﷺ أنه قال سيكذب علي فان صح هذا الحديث لزم وقوع الكذب عليه ضرورة صدقه فيما يقول به وإن لم يصح مع كونه روى عنه فقد حصل الكذب فيما روى عنه ضرورة أن هذا الخبر من جملة ما روى عنه لكن على هذا التقدير يتعين الموضوع عليه وهو هذا الخبر والسعوى كانت مبهمته في بعض غير معين ، فان قلت تلزم صحته ولا يلزم وقوع الكذب في الماضي الذي هو المدعى لانه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز ان يقع في المستقبل قلت السين الداخلة على يكذب وإن دلت على الاستقبال فانما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف كما نصوا عليه ، وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة ، واعلم ان هذا الحديث لا يعرف ويشبه ان يكون موضوعاً

الثاني ان من جملة ما روى عنه ﷺ ما لا يقبل التأويل إما لمعارضته الدليل العقلي أو غير ذلك بما يوجب عدم قبوله التأويل فيمتنع صدوره عنه عليه السلام قطعاً

قال (وسببه نسيان الراوى أو غلطة أو اقتراف الملاحظة لتغيير الطل) سبب وقوع الكذب عليه عليه السلام اما نسيان لراوى لطول عهد بالخبر المسموع أو غير ذلك فربما لحل للنسيان على نقص ما يحل بالمعنى أو رفع ما هو موقوف أو غير ذلك من افات النسيان واما غلطة بأن اراد النطق بلفظ فسبق لسانه إلى سواه أو وضع لفظا مكان آخر ظانا انه يؤدى معناه واما اقتراف الزنادقة وغيرهم من أعداء الدين الذين وضعوا احاديث تخالف العقول ونسبوها إلى النبي صلى الله عليه وآله تنقيرا للعلاء عن شريعتهم المطهرة ، وقد يقع الوضع من متها لك على حب الجاه كما وضعوا في دولة بني العباس رضى الله عنه خصوصا دالة على امامة العباس وذريته من التواء المتصين من وضع احاديث لتقرير مذهبه ودفع خصومه ، ومنهم من جوز وضع الاحاديث للترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية فوقع منه الوضع في ذلك واسباب الوضع كثيرة لانها تختلف باختلاف اغراض الفسقة المتمردين والزنادة المبغضين والله اعلم

الفصل الثالث

فيما ظن صدقه

فيما ظن صدقه وهو خبر للعدل الواحد والنظر في طرفين الأول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري ذل الفعل أيضا وانكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعا أو عقلا واحاله آخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية)

القسم الثالث من أقسام الخير ما لا يقطع بصدقه ولا يصدقه ولا ينكذه وله احوال لأنه إما أن يترجح احتمال صدقه أو يكذبه كخبر العدل والفاسق أو يتساوى كخبر المجهول وإنما يجب العمل بالقسم الأول فلذلك اقتصر على ذكره هنا بقوله العدل احترازا عن القسمين الآخرين وقوله الواحد احتراز عن المتوازن فان المراد بخبر الواحد عند الأصوليين ما لم يبلغ حد التواتر بما لا يسيل إلى القطع بصدقه أو كذبه سواء نقله واحدا أم جمع منحصرون وقد يخبر واحد فيعلم صدقه كالنبي ولا يعد ذلك من اخبار الأحاد ويدخل في خبر الواحد المستفيض ، قال الأمدى وهو ما نقله جماعة يزيد على الثلاثة والأربعة وقيل المستفيض وما تلقته الأمة بالقبول وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك الخير الذي تلقته الأمة بالقبول محكوم بصدقه قال إمام الحرمين وفصل ذلك في مصنفاته فقال إن تفقروا على العمل به لم يقطع بصدقه وحل الأمر على اعتقاد وجوب العمل بخبر الواحد وأن تلقوه بالقبول قولاً ونطقاً فإن تصحيح الأئمة للخبر يجرى على حكم الظاهر ، فإذا اجتمع شروط الصحة أطلق عليه المحدثون الصحة فلا وجه للقطع والحالة هنم ، قال إمام الحرمين ثم لو قيل للقاضي لو رفعوا هذا الظن وبأحوا بالصدق فإذا تقول لقال يجيباً لا يتصور هنا

فانهم لا يصلون إلى العلم بصدقه ، ولو قطعوا لسكانوا مجازين وأهل الإجماع لا يجتمعون على باطل ، وقال الاستاذ أبو اسحاق المستفيض ما تتفق عليه أئمة الحديث وزعم أنه يتقتضى العلم نظراً والمتواتر يقتضيه ضرورة ، وضعف امام الحرمين ما قاله الاستاذ بأن العرف وأطراد الاعتبار لا يقتضى الصدق قطعا بل قصاره غلبه الظن والمختار أن المستفيض ما يعده الناس شائعا وقد صدر عن اصل ليخرج الشائع لا عن اصل وأقل والمستفيض اثنان ، وقد حصر المصنف مقصود هذا الفصل في طرفين .

احدهما : في وجوب العمل بخبر الواحد قال الجمهور يجب العمل به سما

وقال أحمد بن حنبل والثقات وأبو العباس بن سريج منا وأبو الحسين دل عليه العقل مع السمع وقد عرفت في أوائل الشرح اعتذار القاضي والاستاذ عن قبحى بدلالة العقل على ذلك من أصحابنا أهل السنة كأحمد وابن سريج والثقات ومن الناس من انكر التعبد به وقد انقسموا ما بينهم إلى مذاهب .

الاول : أنه لم يوجد ما يدل على أنه حجة فوجب القطع بأنه ليس بحجة وهذا معنى قول المصنف لعدم الدليل عليه .

والثاني : أن الدليل السمعى قام على أنه غير حجة وهو رأى القاساني وابن داود والرافضة .

والثالث : أن الدليل العقلى قام على امتناع العمل به وعليه جماعة من المتكلمين منهم الجبائي فان قلت ما وجه الجمع بين منح الجبائي هنا التعبد به تحقلا واشتراطه العدد كما سيأتى ان انشاء الله تعالى النقل عنه فان قضية اشتراطه العدد القول به ، قلت قد يجاب بوجهين أقربها أنه أراد بخبر الواحد الذى انكره هنا ما نقله العدل

منفردا به دون غير الواحد المصطلح أعنى الشامل لكل خبر لم يبلغ حد التواتر ولهذا كانت عبارة أمام الحرمين ، ذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد لا يقبل بل لابد من العدد وأقله اثنان والثاني أنه يجمله من باب الشهادة ، وأعلم أن القائلين بهذا المذهب أحالوه وقد صرح المصنف بالمنافرة بين مذهب من منعه عقلا ومن أحاله حيث قال بعد قوله عقلا وأحالة آخرون وهو وم ثم أن المصنف أشار إلى تحرير محل النزاع بأنه ليس من الفتوى والشهادة والأمور الدنياوية كلها بل أطبق علماء الأمة على العمل بخبر الواحد في تلك الأمور

قال لنا وجوه الاول أنه تعالى أرجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحداً واثنان قيل لعل لترجي قلنا بعدد فيحمل على الايجاب بمشاركته للتوقع قبل الانذار للفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه (إقامة البرهان على وجوب العمل بخبر الواحد صريحة في الرد على من قال أنه لم يتم دليل على ذلك واستنه إلى ما لا يعصم فقال ليس في العقل ما يوجب ذلك وليس في كتاب الله نص عليه ولا سنة متواترة ترشد اليه ولا مطمع في الاجماع مع قيام النزاع ويستحيل أن يثبت خبر الواحد ، وإذا انحسم المسلك العقلي والسمعي فقد حصل الغرض وقدمنا هذا القائل كلامه على أمور هو فيها منازع بحق واضح وهي قوله إن العمل به غير مستند إلى نص كتاب وما نوردته من آي رادا عليه ولإلى سنة متواترة ولا إجماع .

وهو ايضا باطل فانهما قائمان وهما المسلك الذي يختار الاعتماد عليه في إثبات العمل بخبر الواحد والرأى للكلام على تقرير ما في الكتاب ثم إيضاحهما فقول ، استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بأوجه .

الاول قوله تعالى: (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا

قومهم إذا رجعوا إليهم لعلمهم يخفرون (١) وجه الاحتجاج أنه تعالى أوجب الحذر
بإخبار طائفة لأنه أوجبه بإنذار الطائفة في قوله :

() ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلمهم يخفرون) وكلية لعل للتراجي
وهو محال في حقه تعالى فوجب حمله على المجاز وهو طلب الحذر ، لأن من لازم
الترجي الطلب وطلب الله هو الأمر فثبت الأمر بالحذر عند إنذار الطائفة
والإنذار هو الأخبار لأنه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل في الخير المخوف ،
والطائفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم لأن كل ثلاثة فرقة .

وقد أوجب الله تعالى أن يخرج من كل فرقة طائفة والطائفة من الثلاثة
واحدًا واثنان .

وقول الواحد أو الاثنان لا يفيد العلم وقد أوجب به الحذر فائتبت وجوب
العمل بالخبر الذي لا يقطع بصدقه ولكن يظن صدقه وذلك هو خبر الواحد وأعلم
أن هذا التقرير مبني على أن المتفقه هم الطائفة النافرة وأن الضمير في قوله ليتفقوا
ولينذروا راجع إليها وهذا قول لبعض المفسرين والصحيح أن المتفقه الفرق المقيمة
والمراد أن الفرق التي عند رسول الله ﷺ ينغر من كل فرقة منهم طائفة إلى الجهاد
وتبقى بقيتهم عند رسول الله ﷺ ليتفقوا في الدين عند رسول الله ﷺ ولينذروا
قومهم إذا رجعوا إليهم من الجهاد فالطائفة النافرة ليست المتفقه بل هي التي تنذر

وعما يوضح هذا المتفقه هو المقيم بين يدي رسول الله ﷺ يسمع منه ويتلقى
عنه والآية نزلت لأن المؤمنين لما نزلت الآيات في المتخلفين بعد تبوك صار المؤمنون
كلما جهز النبي ﷺ فرقة للغزو بادروا إلى الخروج واستبقوا إليه فانزل الله هذه

(١) سورة التوبة آية (١٢٢) .

الآية والمعنى والله أعلم وما كان المؤمنون لينفروا كافة فهلا نزلت طائفة من كل فرقة منهم لتحصيل التفقه للباقيين عند النبي ﷺ .

وأعرض الحضم على الاحتجاج بهذه الآية على التقرير المذكور في الكتاب بثلاثة أوجه .

أحدهما : أن مدلول لعل الترجي لا الإيجاب ، والجواب ماسبق من أنه لما تعذر الحمل على الترجي حل على الإيجاب لمشاركته للترجي في الطلب .

وقال في الكتاب بمشاركته له في التوقع وليس ذلك بمستقيم إذ يلزم من حمل لعل على حقيقةها بعينه لأن التوقع في حقه تعالى محال .

والثاني : لانسلم أن المراد بالإندار في الآية الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به التخويف الحاصل من الفتوى ، وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما عرف ويؤيد ذلك أنه أوجب التفقه من أجل الفتوى والتفقه إنما يفتقر إليه في الفتوى لا الرواية .

والجواب أنه يلزم من حمله على الفتوى تخصيص الإندار المذكور في الآية وهو عام فيه وفي الرواية وتخصيص القوم المنذرين بنوع المجتهدين إذ المجتهد لا يقلد بجهتدأ فيما أفتى به بخلاف ما إذا حمل على ما هو أعم من الفتوى فإنه لا يلزمه التخصص أما تخصيص الإندار فلأنه الخبر المخوف وهو أعم من أن يكون بالفتوى أو غيرها فإن تنفاه التخصص منه إذا حمل على ما هو أعم واضح وأما القوم فلأن الرواية ينفع بها المقلد والمجتهد .

أما المجتهد في الاستدلال على الأحكام وأما المقلد في الإنزجار وحصول الثواب لو تقلها لغيره بل يلزم من انتفاع المجتهد بها انتفاع العاى إليها لأنها أصله

الثالث لو كان المراد من الفرقة ثلاثة لزم منه أن يجب على كل ثلاثة أن يخرج منهم واحد للتفقه وذلك باطل بالإجماع .

وأجاب بأن ذلك هو ظاهر الآية إلا أن النص في ذلك خص بالإجماع لانقاده على أن لا يجب على كل ثلاثة أن يخرج منهم واحد بل يكفي فيه واحد في خلق كثير لإرشادهم إلى ما تعبدوا به وإذا خص من هذا الوجه بقى على عمومته فيما عداه .

قال : (الثاني أنه لو لم يقبل لما عطل بالفسق لأن ما بالذات لا يكون بالنسبة والثاني باطل لقوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) الثالث القياس على التوى والشهادة ، قيل يقتضيان شرعا خاصا ، والرواية عاما ورد بأصل الفتوى) .

الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد أنه لو لم يجز قبول خبر الواحد في الجملة لما كان عدم قبول خبر الواحد للفاسق معطلا بكونه فاسقا ، وأمثالي باطل فالقدم مثله أما بيان الملازمة فإن كون الراى الواحد واحدا أو لازم لشخصه المعين يمنع انفكاكه عنه عقلا ، وأما كونه فاسقا فهو وصف عرضى يطرأ ويذول وإن اجتمع في المحل وصفان أحدهما لازم والآخر عرضى مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم مضافا إلى اللازم لاجتماعه لأنه كان حاصلًا قبل حصول المفارق وموجبا لذلك .

وحين حال العرض المثارق كان ذلك الحكم حاصلًا بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل مرة أخرى ، محال ، فيستحيل إستاد ذلك الحكم إلى ذلك المفارق . مثاله الميت يستحيل ويستهن أن يقال لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لأن الموت

لما كان وصفا لازما له إلى حين يبعث وكان مستقلا بامتناع صدور الكناية عنه لم يجوز تعليل إمتناع الكتابة بالوصف العرضي وهو عدم العوادة والقلم .

وإذا اردت اعتبار ذلك مثالا بالجزئيات الفقهية ، قلت خيار المجلس ثابت لقوله بالتقيد المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا ، (١) وهو اسم مشتق من معنى الحكم مهما نيط باسم مشتق من معنى كان معللا به فكأنه قيل المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا لكونهما متبايعين .

فإن قال الختم نحمل الخيار على خيار القبول فانه إذا صدر الإيجاب من البائع ولم يتصل به القبول من المشتري ، فإن المشتري بالخيار بين أن يقبل وأن لا يقبل فكذلك البائع بالخيار بين أن يثبت على الإيجاب وأن يرجع ، قلنا له هذا فاسد لأن قبول البيع حق ثابت له بكونه آدمياً لا بمقتضى البيع فهو مستفاد بالذات أعني كونه آدمياً فلا يجوز أن يستند إلى الوصف العرضي وهو البيع

وأما بيان بطلان التالي فإن الله تعالى علل عدم قبول خبر الفاسق بكونه فاسقاً في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (١) أمر بالتبين إذا كان خبر المحبر فاسقاً والحكم المعلق على الوصف المشتق المناسب يقتضى كونه معللا

(١) حديث صحيح رواه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله ابن عمرو ، وابن عمر رضی الله عنهما ، ولفظه : « المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا ، إلا أن يكون = البيع كان عن خيار ، فإن كان البيع عن خيار فقد وجب البيع ، (الفتح الكبير ٢ / ٢٥٣) .

(٢) سورة الحجرات آية (٦) .

(م ٢٢ — الأبحاث ٢٠٢) .

بما منه الإشتقاق والامراء في أن الفسق وصف يناسب عدم القبول فثبت بما ذكرناه أن خبر الواحد لو وجب أن لا يقبل لامتنع تعليل عدم القبول فثبت بما ذكرناه أن خبر الواحد لو وجب أن لا يقبل لامتنع تعليل عدم قبول نبأ الواحد بكونه فاسقا .

ولكنه قد علل به فوضح أن خبر الواحد لا يجب أن لا يقبل فهو إذاً غير مردود فيكون مقبولا في الجملة وهو الغرض ومن الناس من تمسك بآية على وجه آخر وهو أن الأمر بالتبين مشروط بحجىء الفاسق والمفهوم حجة وهو قاض بأنه إذا لم يكن فاسقا يعمل به واعترض الأمدى بأن المفهوم وإن كان حجة لكنه ظنى فلا يكفي في باب الأصول ومن المتمسكين بهندا الوجه التسيخ أبو الحسن إرضى الله عنه كما نقله القاضى في مختصر التقريب في الكلام على مفهوم الصفة وذلك يقتضى أنه يقول بالمفهوم وقد تقدم للكلام فيه في مكانه .

والمفهوم هنا شرط وصفه ، فالشرط مستفاد من صيغة أن الصفة مكتسبة من لفظة فاسق .

واعترض على هذا الإستدلال بأن ما ذكرتم وإن دل على أن عدم القبول معلل بكون الراوى فاسقا لكن قوله تعالى أن تصيبوا قوما بجهالة يدل على أنه معلل بعدم إفادته العلم إذ الجهالة هنا عبارة عن عدم القطع بالشئ لا القطع بالشئ مع كونه ليس كذلك فإن خبر الفاسق لا يفيد ذلك حتى يحسن أن يقال أن تصيبوا قوما بجهالة بل إنما يفيد النوع الاول وخبر الواحد العدل يشاركه في ذلك فوجب أن لا يقبل .

وأجيب بأن الظن كثيرا ما يطلق على العلم والعلم على الظن فالجهالة والجهل يستعمل فيما يقابل هذين المعنيين فالمنعنى من الجهالة هنا ضد العلم الذى بمعنى

الظن فتكون عبارة عن عدم الظن فالعمل بخبر الفاسق يحمل بجهالة لآبته ليس فيه علم أى ظن . وأما العمل بخبر الواحد العدل فليس كذلك .

الدليل الثالث قياس خبر الواحد على الفتوى والشهادة بجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة ، واعتراض الخصم فقال الفرق أن الفتوى والشهادة يقتضيان شرعا خاصا ببعض الناس وهو المستفتى والشهود له أو عليه بخلاف الرواية فانها تقتضى شرعا عاما لكل الناس فلا يلزم من تجويز العمل بالظن الذى هو معرض الخطأ والصواب فى حق الواحد تجويز العمل به فى حق كافة الناس .

وأجيب بأن هذا مردود شرعية أصل الفتوى فانه أمر لكل الخلق باتباع الظن وفيه نظر فان عموم شرع الفتوى ليس كعموم شرح الرواية لأن الرواية تشمل المكلفين ، أجمعين والفتوى ليست حجة على المجتهدين فكان العموم فيها دون العموم فى الرواية وأيضاً فالمسألة عليية والقياس غير كافى فيها وقد ذكر القاضى فى مختصر التتريب هذا الوجه أعنى القياس على الفتوى والشهادة .

وقال لست أختار لك التمسك به فانك تكون فى ذلك طارداً ولا تستمر . ولانك على سير الأصوليين ، وقصاراه أن يقول لك الخصم قد ثبت للفتوى والشهادة بدلالة قاطعة لم يشهد الخبير بمثلها فتلجئك الضرورة إلى ذكر الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد هنا تقرير الأوجه المذكورة فى هذا الكتاب

والخيار عندى فى ذلك طريقة القاضى وعصيته كامام الحرمين والغزالي وغيرهما وهى الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد بمسلكين قاطعين لا يمارى فيهما منصف .

أخذهما : إجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول خبر الواحد وذلك في وقائع شتى لا تحصر ، وأحاديها إن لم تشواتر فالمجموع منها متواتر ولو أردنا استيعابها لطالت الأنفاس وانتهى القرطاس فلا وجه لتعدادها إذ نحن على قطع بالقدر المشترك منها وهو رجوع الصحابة إلى خبر الواحد إذا نزلت بهم المعضلات واستكشافهم عن أخبار النبي ﷺ عند وقوع الحوادث وإذا روى لهم تشرعوا إلى العمل به فهذا ما لا سبيل إلى جحده ولا إلى حصر الأمر فيه .

فإن قيل لئن ثبت عنهم العمل بأخبار الأحاد فقد ثبت عنهم ردها فأول من ردها رسول الله ﷺ فإنه لما سلم من اثنين فقال له ذر اليمينين أفصرت الصلاة أم نسيت فلم يعول رسول الله ﷺ على قوله وسأل أبا بكر وعمر ورد أبو بكر الصديق رضوان الله عليه خبر المنيرة بن شعبة فيما رواه من ميراث الجد إلى غير ذلك من وقائع كثيرة .

قلنا قال القاضى ليس في شيء معتصم ، فأما قصة ذى اليمين فدليل على الخصم فإنه ﷺ قبل فيها خبر ابن بكر وعمر .

والخصم إذا أنكر خبر الأحاد ينكر خبر الثلاثة كما ينكر خبر الواحد ، هذا جواب القاضى في مختصر التقریب ،

وبمثله يجاب عن قضية المنيرة لأن أبا بكر قبله لما وافقه عليها محمد بن مسلمة ولعائلى أن يقول خبر هؤلاء الثلاثة وإن لم يفد العلم فقد افاد الظن وإذا طس النبي ﷺ صدقهم حصل القطع بكونهم صادقين ضرورة إذ ظنه عليه السلام لا يخطيء فيجب العمل بهذا الظن ولا يقاس عليه ظن من عداه وهذا بحث حسن يختص به نية ذى اليمين وما أشبهها ويستفاد منه التفرقة بين ظان وظان ولا يقال على

هذا ليس أن خبر نبي الدين بهيد الظن بمجردة لإنا نقول من اين لكم أن الظن حصل للنبي ﷺ بخبره بل نقول لو حصل له الظن لانبه لما ذكرناه ثم قال القاضي ان ما استبروح اليه الخصم لا يبلغ أن يكون استفاضة بخلاف ما اعتمدنا نحن عليه فلا يكون مقاوما له وهذا صحيح والانصاف عدم الاعتراض بشئ من هذه الوقائع فما من واحدة الا وفيها جواب يخصها بل لو لم يعلم الجواب الخاص بها لقلنا قضية الجمع بين ما روينا وروى سمعه ان تم لكم أنه يعارضه أن نقول ردرا خبر الواحد حيث فقد شرطا من شروطه أو حصل الشك فيه بطريق من الطرق وقلوه حيث سلم عن ذلك ونحن انما ندعى قبره حالة للإلزامه عن معارض أو قادح .

المسلك الثاني السنة وذلك إنا نعلم باضطراب من رسول الله ﷺ كان يرسل الرسل ويحملهم تبليغ الأحكام وتفصيل الحلال والحرام وربما كان يصحهم الكتب وكان يقلمهم أوامر رسول الله ﷺ على سبيل الاجادول تكن العصمة لازمة لهم بل كان خبرهم في مظنة الظنون .

قال إمام الحرمين وجرى هذا مقطوعا به متواتر الإندفاع له إلا بدفع التواتر إلا مباحث .

قال وهذا مسلك لا يتبادى فيه الإيجاد ولا يدفعه إلا معاند ، واعتراض على هذا للمسلك بأننا سئلنا أنه ﷺ كان ينفذ الاجاد وليكن قلم ذلك لتبليغ الاخبار التي هي مدارك الاحكام الشرعية بل انما كان ذلك بطريق الرسالة والعضاء وأخذ الزكاة والفتوى وتعليم الاحكام .

سئلنا صحة التعميد بالأخبار التي هي مدارك الاحكام ولكن لا نسلم دلالة

ذلك على أن خبر الواحد حجة بل جاز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم للمبعوث
لهم بما تواتر بضم خبر ذلك غير الواحد إليه فان بعث عدد التواتر دفعة واحدة
متعذر ومتعسر ومع هذه الاحتمالات لا يثبت كون خبر الواحد حجة والجواب
أن المصنف المطلع على الأخبار والسير لا يمتري في أن الأحاد الذين كان النبي ﷺ
يرسلهم كان منهم الذائب للقضاء والخارج لتبليغ الأحكام والسائر لتفسير ذلك
كارساله معاذ إلى اليمن وعتاب بن أسيد إلى أهل مكة وعثمان بن العاص إلى الطائف
ودحية إلى قيصر ملك الروم وعبدالله بن حذافة السهمي إلى كسرى وعمرو بن أمية
الضميرى إلى الحبشة وبعث إلى المقوقس صاحب الاسكندرية وإلى هوزة بن علي
الحنفية وغيرهم وإنما بعث هؤلاء ليدعوا إلى دينه وليقيموا الحججة عليهم وعلى هذا
جرت عادة ﷺ وليس يخفى ذلك على العلماء المبرزين بل على الجهال الذين
لأخبرة لهم بأحوال النبي ﷺ ولا يمتري في أنهم بلغوا أخباراً تلقوها سامعياً
بالقبول غير ناظر إلى خبر آخر يعضدها ويصيرها تواتراً ولا ملتفت إلى قرينة
تساعدنها وتصير للظن الحاصل بها علماً بل لا يمتري المحدث في أن أهل بقاع كثيرة
وقرى متفرقة لم تبلغهم الأحكام إلا مع الأحاد وعملوا بها بمثلين مكلفين بما بلغهم
على يد الأحاد منها هذا ما عندنا في جواب هذين السؤالين وهو جواب يقبله المصنف
ولا يردّه إلا المتعسف وقال صني الدين الهندي يمكن أن يجب عن الأول بأن الإفتاء
في الزمان الأول في الأغلب إنما هو برواية الأخبار لا اشتراكهم في العلم بما
يتوقف عليه استنباط الأحكام من النصوص كالعلم باللغات والنحو والتصريف
ولهذا كانوا يسألون عن وقوع الواقعة من النبي ﷺ شيئاً ويبادرون إلى امتثال
الخبر عند سماعه ولو كان ذلك بطريق الإفتاء لما كان ذلك :

وعن الثاني أنه لو كان كما ذكرتم لكان ينبغي أن لا يتكر عليهم عدم الإمتثال
ما لم يتواتر لكن ذلك بخلاف المعلوم منه عليه السلام ومن المبعوث :

قال (قيل لو جاز اتباع المتنبى والاعتقاد بالظن قلنا ما لجامع قيل الشرع يتبع المصلحة والشرع لا يحصل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا متقوض بالفتوى والامور الدينوية) .

قد علمت أن المتكبرين لخبر الواحد فريقان .

قال فريق لا تنكره لدليل قائم على منعه بل لعدم دليل على وجوب العمل به وقد ذكرنا أن هؤلاء تقوم الحجة عليهم بما قررناه من الوجوه الدالة على وجوب العمل به

وقال فريق أن الدليل قام على منعه واحتجوا بأنه لو جاز العمل بخبر الواحد لمجرد افادة الظن لجاز اتباع من ادعى نبوة أو رسالة بمجرد ظن صدقه من دون ابداء معجزة ولجاز اثبات الاعتقاد كعرفة الله تعالى وصفاته بمجرد الظن وليس كذلك بالاتفاق والملازمة ثابتة بالقياس .

والجواب أن القياس لا بد فيه من ابداء الجامع بين المقيس والمقيس عليه وما الجامع هنا بين خبر الواحد والاعتقاد واتباع المتنبى فان أبدوا جامعاً بأن قالوا الجامع دفع ضرر المظنون وتقريره أنكم أيها القائلون بالاحاد قلتم اذا أخبر الواحد عن النبي ﷺ أنه أمر بهذا الفعل مثلاً حصل ظن وجدان الامر وعندنا مقدمة يقينية وهي ان المخالفة سبب العقاب فيحصل الظن بأننا لو تركنا لصرتنا مستحقين للعقاب فوجب العمل به لانه اذا حصل الظن الراجح والتجويز المرجوح قلتم الاول .

وهذا بينه موجود في الصورتين اللتين ذكرناهما فنقول الفارق قائم وهو أن الاعتقاد والنبوة من أصول الدين والمخطأ فيهما يوجب الكفر والضلال .

فذلك اشترطنا القطع فيهما بخلاف الرايات المتعلقة بالفروع .

واحتجوا أيضاً بأن الشرع على وفق مصالح العباد بالاجماع منا ومنكم وان
اختلفنا في أنه بطريق الوجوب أو بطريق الاختيار .

والظن الحاصل من خبر الواحد لا يحصل ما ليس بمصلحة مصلحة فان الظن
عرضة للخطأ والصواب فلا يعول عليه :

والجواب أن هذا موجود في الفتوى والامور الدنيوية مع قيام الاجماع على
قبول قول الواحد فيهما .

الباب الثاني

في شرائط العمل بالخبر

(قال الباب الثاني في شرائط العمل به وهي إما في الخبر أو المخبر عنه أو الخبر
أما الأول فصفتان تنخل .

ظن الصدق وهي خمس :

الأول : التكليف فان غير المكلف لا يمنعه خشية الله تعالى قبل يصح الاقتداء
بالصبي اعتادا على خبره بطهره .

قلنا : لعدم توقف صحة صلاة المأموم على ظهره .

للعمل بخبر الواحد شرائط منها ما هو في المخبر بكسر الباء وهو الراوي ومنها
ما هو في المخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ .

فأما الأول وهو شروط الراوي ، فالضابط فيه كونه بحيث يكون ظن صدقه
راجحا على ظن كذبه وشرائطه عند التفصيل .

ذكر المصنف أنها خمس وهو تساهل في العبارة ، فان الخامس ليس شرطا على
المختار عنده وعند الجماهير .

الأول : التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي مراهقا كان أو لم يكن ،
مبزا كان أو لم يكن ، أما المجنون والصبي الذي لا يميز فلهدم الجنب وعدم التمكن
من الاحتراز عن الخلل وأما المميز فلان الفاسق إذا لم تقبل روايته مع كونه يخاف
الله ويخشى عقابه فالصبي الذي لا يمنعه خشية الله ولا يردعه رادع ديني لهدم تعلق

التسكين به أولى بأن لا تقبل ، وقد اعتمد القاضى فى رد رواية الصبي على الاجماع
وفاء بادعاء قيامه على ذلك فى كتاب التلخيص .

وقال المعلق فى التلخيص بعد هذه العوى وقد كان الإمام يحكى وجهها فى صحة
رواية الصبي فلهه أسقطه .

قلت : والوجه المشار إليه موجود والخلاف معروف مشهور وقد ظهر اختلاف
الفقهاء فى قبول روايته فى هلال رمضان فلم يحلوه مسلوب العبارة بالكلية وستزيد
فروعا من المذهب دالة على ذلك إن شاء الله تعالى .

فإن قيل ليس يقبل قول المميز فى اخباره عن كونه متطهر حتى يجز الاقتداء
به فى الصلاة .

قلنا : ذلك لأن صحة صلاة المأموم لا تتوقف على صحة صلاة الإمام فإن صلاة
المأموم ما لم يظن حدث الإمام صحيحة ، وإن تبين بعد ذلك حدثه فى الحقيقة لم يقبل
قول الصبي .

فإن قلت : أجمعون الصبي مسلوب العبارة بالكلية لافرق ما بينه وبين الجنون
والبهيمة قلت : هذا هو القاعدة فى أمره .

وفى المذهب فروع ترد نقضا على ذلك وكلها مختلف فيها ، ومنها ما هو على
وجه ضعيف ، فمنها قبول قوله فى رواية هلال رمضان ومنها إذا أخبر الصبي المميز
بنجاسة أحد الاناءين فأصح الوجهين لا يقبل خبره ومنها إذا شهد صبيان
بأن فلان قتل فلانا فهل يكون ذلك لو تافه وجهان ، وماخذا لقبول أنهم جماعة
كثيرة ، والغالب أن اتفاقهم يورث الظن ومنها صحة بيع الاختيار على وجه ،
ومنها وصيته وفيها قولك ومنها تديره وفيه قولان ، ومنها أمانه وفيه طريقان
ومنها إسلامه وأظهر الأقوال المنع ولو سلم على قوم فى وجوب اجابته وجهان

مبينان على صحة اسلامه ومنها إذا قلنا يؤذن له في الاذن في دخول النار وحمل:
الهدية .

قال الرافعي فقد جعل وكيلا وقضية جمله وكيلا أن يكون له أن يوكل على
خلاف فيه لميره ، ومنها قال الروياني في البحر .

قال الزيدى يجوز نوكيل للصبي في طلاق زوجته وغاطه فيه ، ومنها إذا أعتق
في مرض موته منجزا على نفوذه وجهان في الكفاية لابن الرفعة قال فان تحمل ثم
بلغ وأدى قبل قياسا على الشهادة والإجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث
ما تقدم فيما إذا أدى في حالة صباه ، أما إذا تحمل في صباه وأدى بعد بلوغه ففيه
مذهبان محكيان في شرح المع للشيخ أبي اسحاق ومختصر التقريب للقاضي أصحابهما
وعليه الجمهور أن يقبل ، والدليل على ذلك الاجماع على قبول رواية ابن عباس
وابن الزبير والنعمان بن بشير رضي الله عنهم من غير فرقة بين ماتمملوه قبل البلوغ
أو بعده .

قال القاضي في مختصر التقريب ثم أن ابن عباس كان ابن سبع لما توفي رسول الله
ﷺ ، وما بلغ ابن الزبير أيضا حمله في حياته ﷺ ، قلت هذا وهم كان ابن عباس
لما توفي رسول الله ﷺ ابن ثلاث عشرة سنة وقيل ابن عشر وهو ضعيف ، وقيل
ابن خمس عشرة ورجحه أحمد بن حنبل ، وأما ابن الزبير فاته ولد بعد عشرين شهر
من الهجرة فيصح ما ذكره القاضي من أنه لم يبلغ الحلم في حياة النبي ﷺ والمصنف
استدل على مذهب الجمهور بوجهين :

أحدهما : القياس على الشهادة إذا تحملها وهو صغير فانها تقبل بإجماعنا .
والجامع أنه حال الإداء مسلم بالغ بما قل يمتدح عن الكذب واعترض عليه بأن
الرواية تقتضى شرعا عاما فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وقد يجاب بان باب الشهادة .

أضيق فكانت بالاجتياط أجدر .

والثاني : اجماع الكل على احضار الصبيان بمجامس الحديث وفيه نظر فان
الاحضار لعله يقصد البركة .

(فائدة) الكافر إذا تحمل في جل كفره ثم أدى في الإسلام قبل على الصحيح
ومن ذكر المبالغة عن الأصوليين القاضي في مختصر التقرير والإرشاد .

قال (الثاني كونه من أهل القبلة فتقبل رواية الكافر الموافق كالجسمة إن اعتقدوا
حرمة الكذب فانه بمنه عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفريق) .

الكافر إما أن لا يكون متميا إلى الملة الاسلامية كاليهودى والنصراني فلا تقبل
روايته بالاجماع وإما أن يكون متميا إليها وهو معنى قولنا من أهل القبلة وذلك
كالجسمة إذا قلنا بتكفيرهم .

فان علنا من مذهبهم جواز الكذب أما لنصرة رأيهم أو غير ذلك لم تقبل
روايتهم وقد ادعى الاتفاق على ذلك مدعون وهذا عندى فيه تفصيل فان اعتقدوا
جواز الكذب مطلقا فالامر كذلك وإن اعتقدوا جوازه في أمر خاص كالكذب
فيما يتعلق بنصرة العقيدة أو الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية ينتج الاتفاق
إلا على رد رواياتهم فيما هو متعلق بذلك الأمر الخاص فقط وإن اعتقدوا حرمة
الكذب ففيه مذهبان :

أحدهما : أنه لا يقبل وهو مذهب القاضي إبي بكر والقاضي عبد الجبار والنزالي
والآمدى والاكثرين .

والثاني : يقبل وهو رأى الامام وأتباعه وأبي الحسين البصرى واستدلوا عليه
بأن اعتقادهم حرمة الكذب بوجوه عن الاقديام عليه فيحصل ظن صدقه فوجب
المعمل به .

(قال القرافي وفيه نظر فإن من أهمل الكتاب من يستقيح الكذب غاية الاستقياح ومع ذلك لا تقبل روايته بالاجتناح واحتج انقاضيان أبو بكر وعبد الجبار بقياسه على الفاسق قالوا فانه أعظم من الفاسق نكرا والفاسق مزود الرواية فليكن هذا هكذا بطريق الأولى وبالقياس على الكافر والمخالف في اللة بجامع الكفر والجواب أن الفرق بينه وبين الفاسق جهله بفسق نفسه فيحترز عن الكذب لذلك بخلاف الفاسق وأن الفرق بينه وبين المخالف أن كفر المخالف أغلظ.

وقد فرق الشرع بينها في أمور كثيرة ولك أن تقيم هذا جوابا عن اعتراض القرافي الذي أوردنا فتقول إنما لم تقبل رواية أهل الكتاب وأن استقيحوا الكذب غاية لأن كفرهم أغلظ فكانوا بزيادة الاهانة أجدر والله أعلم .

(قال الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن إقرار الكبائر والذاتل المباحة) .

ومن شروطه أن يكون عدلا ومعرفة كون الراي عدلا يتوقف على معرفة العدالة عندنا عبارة عن إستقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع إلى أنها ملكة في النفس تمنعها عن إقرار الكبائر وإقرار الذاتل للمباحة كالا كل في الطريق والبول في الشارع .

والضابط أن كل ما لا يزم مع الجراء على الكذب ويرد به الرواية ومالا فلا فان قلت تعاطى الكبيرة الواحدة والذيلة الواحدة قدح وتعبيره بالكبائر والذاتل يتنن ذلك والإصرار على الصغيرة قادح ولا ذكره في التعريف ، قلت أما الأول فالمراد جنس الكبائر والذاتل الصادق بواحدة .

و أما الثاني فقد قيل هذا من محاسن الكلام لأن الصغيرة بالإضرار تهمير كبيرة فلو ذكر الإصرار على الصغيرة لا طال وكرر من غير فائدة فان قلت التوقي عين .

الذائل المباحة من المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة وليست شرطا في العدالة
بكلامكم أنها هو في العدالة ولرواية نفسها ، قلت صحيح ولكن لما كان الغرض
الكلام في مقبول الرواية أخذ في وصف العدالة شرط القبول ، وهو تساهل ولو
كانت العبارة مقبول الرواية ذو الملكة النقدية التي يحمّل على ملازمة التقوى
والمروءة لسكانت أشد وأوضح .

تم أعلم أن المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة هي الترقى عن الادناس
ومنها ما هو مشروط في أصل العدالة .

ومن مجامع القول في ذلك ما ذكره القاضي الماوردي إذ قال المروءة على ثلاثة
أضرب ضرب شرط في العدالة ، قال وهو بجانب ما نسخ من الكلام المؤدى إلى
الضحك وترك ما يبيح من الفعل الذي يلهو به أو يستقبح فجانب ذلك من المروءة
المشترطة في العدالة وارتكابها مفسق وضرب لا يكون شرطا فيها وهو الافضال
بالمال والطعام والمساعدة بالنفس والجاه ، وضرب مختلف فيه وهو على ضربين ،
عادات وصنائع قاما العادات فهو أن يقتدى فيها بأهل الصيانة دون أهل البدلة في
أكله وملبسه وتصرفه فلا يتعرى من بلد يلبس فيه أهل الصيانة ثيابهم ولا يتزع
سر اربله في بلد يلبس فيه أهله السراويلات ولا يأكل على قوارع الطرق ولا يخرج
عن العرف في مضغه ولا يغالى بكسرة أكله ولا يباشرا بتياع ما كوله ومشروبه
، وحله بنفسه في بلد تتحاماه أهل الصيانة .

وفي إعتبار هذا الضرب من المروءة في شرط العدالة أربعة أوجه .

أحدها : أنه خير معتبر فيها .

والثاني : أنه معتبر فيها وإن لم يفسق .

والثالث : أن كان قد نشأ عليها من صغره لم يقدح في عدالته وأن استحدثها

في كبره قدح .

والرابع : أن اختصت بالدين قدحت كالبول قائما وفي الماء الزاكد وكشف عورته إذا خلا وأن يتحدث بمساوية الناس وأن اختصت بالدنيا لم يقدح كالأكل في الطريق وكشف الرأس بين الناس ، هذا كلام الماوردي وتحصلنا منه على أن المروءة شرط في أصل العدالة في الضرب الأول وفي الضرب الثاني عند بعضهم فيصبح قول المصنف أن المروءة ركن في أصل العدالة ، فإن قلت في حد الكبيرة أريجه :

أحدها : أنها المعصية الموجبة الحد .

والثاني : ما لحق صاحبها وعد شديد بنص كتاب أو سنة .

والثالث : كل جريمة تؤخذ بقلة اكترات مرتكبها بالدين ورقة الديانة .

والرابع : كل فعل نص الكتاب على تحريمه أو جبه في جنسه حد هذا ما ذكره في الضبط والتفصيل مستوعب في الفقهيات .
فإن قلت وما المراد بالصغائر وبالاصرار عليها قلت ، أما الصغيرة فالمعصية التي ليست كبيرة .

وأما الاصرار فقال ابن الرفعة لم أظفر فيه بما يبلغ الصدر وقد عبر عند بعضهم بالمدامة وحيثئذ هل المعتبر المدامة على نوع واحد من الصغائر أم الاكثار من الصغائر سواء كانت من نوع أو أنواع ، قال الرافعي منهم من يميل كلامه إلى الأول ومنهم من يفهم كلامه الثاني ويوافق قول الجمهور من تغلب معاصيه طاعته كان مردود الشهادة ، قال وإذا قلنا به تضر المدامة على نوع واحد من الصغائر إذا غلبت الطاعات وعلى الأول تضر قال ابن الرفعة وقضية كلامه أن مداومة البنوع تضر على الوجهين .

أما على الأول فظاهر .

وأما على الثاني فلانه في ضمن حكايته قال أن الاكثار من النوع الواحد

كلاكتار من الأنواع وحيدئذ لا يحسن معه التفصيل نعم يظهر أثرهما فيما إذا أتى
بأنواع من الصفات إن قلنا بالأول لم تضر وإن قلنا بالثاني ضرر .

واعلم أن الصفات كما تصير بالأصرار كبيرة كذلك بعض المباحات تصير
بالأصرار صغيرة .

قال الغزالي في أثناء كتاب التوبة من أحياء علوم الدين وهو الكتاب الأول
من ربيع المنجيات الصغيرة تكبير بالمواظبة ، كما أن المباح يصير صغيرة بالمواظبة
كاللعب بالنطرنج والترنم بالغناء على الدوام وغيره .

فان قلت : هذا التعريف الذي قدمتموه في العدالة فضيته أن من لم يقدم على كبيرة
ولا رذيلة ، لم يكن في نفسه ملكة تمنعه عن اقتراف هذين وإنما كف عنهما كما
من غير أن يكون في نفسه ملكة تدعوه إلى ذلك . لا يكون عدلا فهل في هذا مخالفة
لكلام الفقهاء ، فانهم يقولون أن العدل من لا يقدم على كبيرة ولا يصر على صغيرة
فلا يقدم على ما يجرم المرءة وذلك أعم من أن يكون بداعية الملكة تنفسية أو لا
قلت ظاهره المخالفة ولكننا نقول متى حصلت تلك الملكة لم يصل الإقدام على
ما يخل بالعدالة ومتى أقدم علينا أن الملكة حاصلة ، فان الملكة مستقلة بالمنع متى
حصلت لا بد وأن يحصل الامتناع .

فان قلت : هل يجرم تعاطي المباحات التي ترد بها الشهادة لاختلالها بالمرءة .

قلت : قد حكى ابن الرفعة أنه سمع قاضي القضاة تقي الدين أبي عبد الله محمد بن
الحسن بن رزين يقول بعض من لقيه بالاشام من المنايخ كان يسبكي في ذلك
ثلاثة أوجه :

ثالثها : إن تعلقت به شهادة جرمت وإلا سبكن في البسيط والنهائية الجرم

ويعدم التحريم وهو الظاهر .

(قال : ولا تقبل رواية من أقدم على الفسق علما وإن جهل قبل .

قال القاضي ضم جهل إلى فسق .

قلنا : الفرق علم الجريمة .

لما كانت العدالة شرطا لم يجز قبول رواية من أقدم على الفسق علما بكونه فسقا ، وقد حكى الإجماع على هذا وهذا وواضح إن كان ما أقدم عليه مقطوعا بكونه فسقا ، وأما إن كان مظنونا فيتجه تخريج خلاف فيه إن حكى وبجه فيمن شرب النبيذ وهو يعتقد تحريمه أن شهادته لا ترد .

قال صاحب البحر وهو الذي مال إلى ترجيحه المتأخرون من الأصحاب ، ولا فرق بين الرواية والشهادة فيما يتعلق بالعدالة وإن اختلفا في أمور أخر ، وأما الجاهل بكونه فسقا فقد يجهل الحال بالسكينة ويكون ساذجا والأمر من المظنونات كالمشرب النبيذ ساذج لا يستقد الحل ولا التحريم ففي فسقه ورد شهادته بعد إقامة المدعيه وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي لا بد من جريان مثلها في رد روايته على أن الوجهين المذكورين لا بد من فرضهما في رجل جاهل بالقاعدة المشهورة ، وهي أن المسكف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعرف حكم الله فيه .

وقد حكى الشافعي في الرسالة الإجماع على هذه القاعدة ، وكذلك حكاه الغزالي ثم أنهما أعنى الوجهين لا يتجهان إلا تخريجا على حكم الأشياء قبل ورود الشرع والماوردي كثيرا ما يخرج على ذلك وقد يكون ظانا الحل فتقبل روايته إما إن كان ما أقدم عليه من المظنونات ، فقد حكى الإمام فيه الاتفاق .

قال الهندي وإلا ظهر أن فيه خلافا كما في الشهادة إذ قل وجه في الشهادة أنها ترد به ولكن الصحيح أنها لا ترد .

قال الشافعي رضى الله عنه اقبل شهادة الخنثى واحده إذا شرب النبيذ وإن كان من القطعيات فكذلك على المختار خلافا للقاضى ابن بكسر والجبائى وأبى هاشم وتبعهم الآمدى .

قال الشافعى اقبل شهادة أهل الاهواء إلا الخطائية من الراضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لمواقفهم لنا لأن ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب واحتج القاضى ومن نما نحوه بأن الاقدام على الفسق من العالم قبيح موجب للرد والجاهل إذا قدم عليه كان أولى بالرد إذ زاد قبيحا آخر على الفسق وهو الجهل فاذا منع الفسق بمجرد من القبول فلان يمنع والجهل مضاف إليه أولى .

وأجب المصنف بأن الفرق بين من أقدم علما ومن أقدم جاهلا ، إن إقدام الأول يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن كذبه بخلاف الجاهل قلت : ولعل القاضى رحمه الله يقول ترك استرشاده في الشبهات تهاون بالدين فصار فاسقا وهذه الكلمة اعتل من ذهب إلى تفسيق الساذج الذى لا يعتقد الحل ولا التحريم كما تقدمت حكايته آتفا وهو هنا أبلغ بخلاف الأمر الظنى المجتهد فيه .

(قال ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته لأن الفسق مانع ولا بد من تحقق عدمه كالصبا والكفر والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل) :

بجوهل العدالة لا تقبل روايته عند الشافعى وأحد وأكثر أهل العلم بل لا بد من البحث عن سيرته باطنا وعليه الامام وأتباعه منهم المصنف .

وقال أبو حنيفة يكتفى في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق .
ظاهر أمثاله ما روى المخالف عن أم سلبية أنها قالت كانت النفساء تقعد على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوما وهذا ما رواه أبو سهل عن مسة الاذرية عن أم سلبية وأبو سهل ومسة بجوهلان ذكره القاضى أبو الطيب ومثل ذلك كثير .

فان قيل : قد قبلتم المجهول وذلك أن عبد الرحمن بن وعله المصرى ريجل مجهول وقد روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال أيما أهاب دبح فقد طهر (١) .

ونقل عن أحمد بن حنبل أنه ذكر له حديثه هذا فقال ومن أين وعله قلنا ليس ابن وعله بجهولا بل هو ثقة روى عنه زيد بن اسلم ويحيى بن سعيد وغيرهما ووثقه ابن معين والنسائي وروى له مسلم والأربعة .

فان قيل روى خاله بن أبي الصلت عن عراك بن مالك عن عائشة أنها قالت بلغ رسول الله ﷺ أن ناسخا يكرهون أن يستقبلوا للقبلة بفر وجهم فقال أوقدفلوها فتعولوا بمقدق إلى القبلة وخاله مجهول .

وحكى أبو بكر ابن المنذر في كتابه هذا عن أبي ثور قلنا خاله معروف روى له ابن ماجه وروى عنه سفيان بن حسين ومبارك بن فضال وغيرهما ذكره ابن حبان في الثقات .

قال شيخنا الذهبي وما علمت أحدا تعرض إلى لينه .

وقال القاضى أبو الطيب أن أبا بكر بن المنذر أجاب عن هذا بأن أحد بن حنبل قال مخرج هذا الحديث حسن قال .

وقال غيره روى عنه خاله الخذاء ومبارك بن فضالة وواصل مولى بن عينة وهؤلاء ثقات فوجب أن يكون خاله معروفا وقد استدل المصنف على الاختيار بأن الفسق مانع من القبول باتفاق فلا بد من تحقق ظن عدمه قياسا على الصبي والكفر

(١) حديث صحيح رواه الترمذى ، باب « جلود الميتة إذا دبت » ، وابن

ماجه ، كتاب الباس ، باب « جلود الميتة إذا دبت » ، كما رواه الإمام الشافعى ، ومسلم فى صحيحه بلفظ « إذا دبح الإهاب فقد طهر » .

بجامع رفع احتمال المفسدة وهذا الدليل فيه نظر لأننا إذا شككنا في المنافع فالأصل عدمه فقد حصل ظن عدمه بدليل الأصل لأن عدم المانع ليس شرطا حتى يشترط تحقق عدمه وكثير من الفقهاء يتخيل أنه شرط وليس كذلك بل عدم المانع ليس بشرط وعدم الشرط ليس بمانع ودليله أن الشك في عدم الشرط يمنع ترتب الحكم لأن القاعدة أن المشكوكات كالمعدومات فكل شيء شككنا في وجوده أو عدمه جعلنا معدوما فلو كان عدم الشرط مانعا أو عدم المانع شرطا لزم من الشك فيه أن ترتب الحكم لأنه مانع وأن لا ترتبه لأنه شرط فترتبه ولا ترتبه وهذا مع بين التقيضين . وأعلم أن أبا حنيفة إنما يقبل رواية الجاهل إذا كان في صدر الإلزام حيث الغالب على الناس العدالة أما في هذا الزمان فلا صرح به بعض المتأخرين من أصحابه ، ثم ذكر صاحب الكتاب من الطرق التي تعرف بها العدالة التزكية واخل بذلك الاختبار وإني كان هو الأصل إذ ليس مستند التزكية إلا هو إما بمرتبة أو مراتب دفعا للسلسل لأن مقصود الفصل الكلام في أحكام التزكية وقد ذكر المصنف فيه أربع مسائل :

قال (الأولى شرط العدالة في الرواية والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق الفرق كالأصل .
في اشتراط العدد وفي الرواية والشهادة مذاهب :
أحدها : يشترط فيهما وهو رأى بعض المحققين .
والثاني : لا يشترط بل يكفي فيهما واحد وهو قول القاضي .

والثالث : وبه قال الأكثرون أن العدد يشترط في التزكية في الشهادة دون التزكية في الرواية وحجته أن الشهادة نفسها لا بد فيها من العدد فكذلك ما هو شرط فيها والرواية لا يشترط فيها العدد فكذا شرطها وإليه أشار بقوله كالأصل ويؤخذ بحجة قبول تزكية المرأة والجد في الرواية وهو كذلك .

قال : (الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التحذير وقيل سببهما وقال القاضي لا فيهما) .^{١١}

قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل إذ قد يجرح بما لا يكون جرحاً لا اختلاف المذاهب فيه بخلاف العدالة إذ ليس لها إلا سبب واحد ولأن الجرح يحصل بجملة واحدة بخلاف التعديل وقيل عكسه لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ، ومطلق التعديل لا يحصل انقضاء لتسارع الناس إلى التناء اعتماداً على الظاهر فلا بد من سببه وقيل لا بد من تبين السبب فيها جميعاً أخذاً بمجامع كلام الفريقين ، وقال القاضي لا يجب ذكر السبب فيهما لأنه إن لم يكن بصيراً بهذا الشأن لم يصلح للتركية وإن كان بصيراً به فلامعنى للسؤال كذا نص عليه في مختصر التقريب ، ونقله عنه الأمدى والغزالي والإمام وأنباعه منهم المصنف ونقل الإمام الحرمين في البرهان عنه المذهب الثاني وهو اشتراط بيان السبب في التعديل دون الجرح ، وقال انه أرفع في مأخذ الأصول وقال إمام الحرمين والإمام وغيرهما أن كان المزكي عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا بإطلاقه فيهما وإن لم يعرف اطلاعه على شرائطهما استخبرناه عن أسبابهما ويشبه أن لا يكون هذا مذهباً خامساً لأنه إذا لم يكن عارفاً بشروط العدالة لم يصلح للتركية

(قال الثالثة : الجرح مقدم على التعديل لأن فيه زيادة)

الجرح يقدم عند تعارض على التعديل إن كان فيه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل اللهم إلا إذا جرحه بقتل إنسان وقت كذا فقال المزكي رأته حياً بعد ذلك فهنا يتعارضان ، وهذا إذا كان المعدل والجرح في العدد سواء ، وقد حكى ابن الحاجب مذهباً أنهما يتعارضان ولا يرجح أحدهما إلا بمرجح ، واعلم أن الاستدلال بالاجماع إذا كان قد قام كما حكاه القاضي أقوى الحجج على المدعى لأن الزيادة التي ذكرها الجرح قد ينفيها المعدل

فإن قلت لو تفاهما كان شاهداً على النبي فلا تقبل شهادته ، قلت إنما كلامنا في الرواية فهو مخبر عن النبي والأخبار نفيًا وإثباتاً مقبولاً بخلاف الشهادة فلا يقاس

أحدهما بالآخر ، نعم قال القاضى الاخبار عن النقي يضعف وأما إن كثر عدد المعدلين وقل عدد الجارحين فقد صار بعض العلماء إلى أن العدالة في مثل هذه الصورة أولى والحق التسوية فان كل واحد من الجرح والتعديل يستقل بنفسه ، لو قدر مفرد فالزيادة لا تقضى بغير ذلك

قال القاضى ونوضحه أن عشرة من الشهود لو شهدوا على ثبوت دين وشهد عدلان على ابراء مستحقه عنه فيقتضى بالابراء فانهما أخبرا عما أخبرا الشهود عنه وانفردا بزيادة علم وهذا شأن الجارح مع المعدلين

قال الرابطة التزكية أن يحكم بشهادته أو ينفى عليه أن يروى عن غير العدل أو يعمل بخبره

للتزكية أربع مراتب أعلاها أن يحكم بشهادته ، وثانيها أن ينفى عليه بأن يقول هو عدل وما أشبهه ، وقال بعض الشافعية لا بد وأن يقول هو عدل على ولى ، وثالثها إذا روى عنه من لا يروى عن غير العدل فانه يسكون تعديلا على المختار عند الامام والامدى كالبخارى ومسلم في صحيحهما ، وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل عكسه ، كما أن تركها ليس بجرح ورايعها اذا عمل بمدلول ما أخبر به ولم يمكن حمله على العمل بدليل آخر فهو تعديل وقد نقل الامدى الانفاق على ذلك وليس بجيد ، فان الخلاف يحكى في مختصر النقوب للقاضى ، وأما ترك العمل بما رواه هل يكون جرحا

فقال القاضى في مختصر التقریب ان يتحقق تركه للعمل بالخبر مع ارتفاع الروافع والموانع وتقرر عندنا تركه موجب الخبر مع أنه لو كان ثابتا للزم العمل به فيكون ذلك جرحا وان كان مضمون الخبر بما يسوع تركه ولم يقين قصده الى مخالفة الخبر فلا يكون جرحا

(فائدة) أطلق الإمام أن الحكم بالشهادة تركية كما في الكتاب .

وقيده الامدى إذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى لا يكذب وهو
فيد صحيح إلا أنه لا يختص بهذا القسم .

فإن القسم الرابع كذلك .

قال (الرابع الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط أبو على العدد ورد
بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة) .

الشرط الرابع من شروط الراوى أن يكون بحيث يؤمن من الكذب والخطأ
فيأرواه وذلك يستدعى حصول أمرين .

أحدهما : الضبط فمن يكون مختل الطبع لا يقدر على الحفظ أصلاً لا يقبل
خبره البتة وكذا يعتبره السهو غالباً ورب من يضبط قصار الأحاديث دون طولها
تقدرته على ضبط تلك دون هذه فتقبل روايته فيما علم ضبطه إياه .

الثانى : ولمه يدخل في الأول عدم التساهل فلو روى الحديث وهو غير
وأتق به لم يقبله وإن كان التساهل في غير الحديث ويحتمل في الحديث قبلته
روايته على الأظهر وإلى ذلك أشار المصنف بقوله في الحديث .

وشرط أبو على الجبائى العدد في كل خبر .

وقال كما حكى عنه القاضي عبد الجبار لا يقبل في الزنا إلا خبر أربعة كالشهادة
عليه .

ونقل القرافى عن كتاب المصنوع في الأصول لابن العربى أن الجبائى اشترط
في قبول الخبر اثنين وشرط على الإثنين إثنين إلى أن ينتهى الخبر إلى التاسع وهذا
الذى قاله مردود بقبول الصحابة خبر المعدل الواحد كعمل على بخير المقداد ،

وتعويلهم على خبر عائشة في التقاء الختانين وغير ذلك .

واحتج بأنهم طلبوا العدد في أماكن فإن أبابكر رضي الله عنه لم يقبل المغيرة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بنخبر أبي موسى في الاستئذان (١) حتى رواه أبو سعيد الخدري وغير ذلك .

والجواب أنهم لم يطلبوا العدد الا عند الرية في صحة الرواية اما لاحتمال نسيان من رواه أو غير ذلك

وهذا يحصل الجمع بين قبولهم تارة وردهم اخرى وحكى ابن الأثير في جامع الأصول أن بعضهم اشترط أربعة عن أربعة الى أن ينتهي الاسناد .

قال (الخامس شرط أبو حنيفة فقه الراوى ان خالف القياس ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق فيكنى) .

الراوى لا يشترط أن يكون فقيها عند الأكثر بن سواء كانت روايته مخالفة للقياس أم لم تكن .

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يشترط فقهه ان خالفه القياس لأن الدليل نحو قوله (ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً) (ولا تقف ما ليس لك به علم) (ان يتبعون الا الظن) يتنى جواز العمل بخبر الواحد خالفناه فيما اذا كان الراوى فقيها

(١) هو : عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار ، من بني الأشعر ، ويكنى بأبي موسى ، صحاب جليل ولد سنة ٢١ ق ٥ ونوفى سنة ٤٤ هـ (أسد الغابة ٣/٣٦٧) وخبره في الاستئذان هو قوله ﷺ - « اذ استأذن أحدكم على صاحبه فلم يؤذن له فليمنه صرف » - أخرجه البخاري ، ومسلم وأبو داود ومالك وأحمد ، كما في الفتح الكبير (١/٧٧) فلم يقبله « عمر » حتى شهد معه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه .
تقدمت ترجمته .

لأن الإعتاد على روايته أو ثق فوجب بقاء ما عداه على الأصل. رد بأن عدالة الراوي تغلب ظن صدقه والعمل بالتبين واجب كما تقرر وبقبوله عليه السلام ينضه الله أمراً سمع بقايتي فوعاها فأذاها إلى قوله ، قرب حامل فقه ليس بفتيه ، (١) فهذا صريح في الباب .

وأما الثاني : فلا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل ولا يضره مخالفة التماس مالم يكن قطعي المقدمات بل يقدم لقلة مقدماته وعمل الأكثر والراوي .

انقضت شروط الخبر بكسر الباء والكلام الآن في شرط الخبر عنه ، وشروطه أن لا يخالفه دليل قاطع لقيام الإجماع على تقديم المتطوع على المظنون فإن خالفه دليل قاطع فذلك القاطع إما عقلي أو سمعي ، فإن كان عقلياً نظر ، فإن كان ذلك الخبر قابلاً للتأويل للتأويل القريب الذي طرق أذن من هو أهل اللسان سمعه ولم ينب عنه طبعه وجب تأويله جمعاً بين الدليلين .

والاقطعنا بأنه لم يصدر من الشارع لأن الدليل القطعي لا يشمل الصرف عما دل عليه بوجه من الوجوه لا بالتخصيص ولا بالتأويل إلا بغيرها فيجب القطع بأنه مكذوب على الشارع ضرورة أن الشارع لا يصدر عنه الكذب ولو صدر عنه هذا للزم صدور الكذب وهو محال ، وإن كان سمياً فإن لم يكن الجمع بينهما فالجزم كما سبق .

(١) حديث صحيح رواه الترمذي من حديث زيد بن ثابت ، كما رواه أحمد والترمذي وابن حبان من حديث ابن مسعود بلنظ ، نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها . ثم بلغها عني ، قرب حامل فقه غير فتية ، ورب حامل فقهه إلى من هو أهله منه ، والحديث روايات أخر .

أنظر (الفتح الكبير ٢ / ٢٦٢) .

هذا إذا علم تأخير المظنون عن المقطوع أو جهل التاريخ إذ لا يجوز الحمل على التسخ فان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز شرعاً ، فان علم تأخير المقطوع عنه حمل على أنه منسوخ ولا يقطع بكذبه ، وإن كان الجمع غير ممكن لتحقق شرط النسخ .

وبهذا يفارق ما نحن فيه الصورة التي تجهل التاريخ فيها فانه وإن أمكن في تلك الصورة أن يحصل على أن المظنون منسوخ بالمقطوع لكن لم يتحقق شرط النسخ فلا يقطع به بمجرد الاحتمال فان الآفات العارضة للراوى من كذب ونسيان وغيرهما محتملة بل ربما يكون الحمل عليها أهون من الحمل على التسخ مع عدم تحققي شرطه هذا شرط خبر الواحد .

وأما ما ظن أنه شرط له وليس كذلك فنه إذا عارض خبر الواحد القياس ، فأما أن يقتضى أحدهما تخصيص الآخر فينخصص لأن تخصيص العلة وخبر الواحد بالقياس جائز وأن تباينا من كل وجه وفيه كلام المصنف فينظر في مقدمات القياس فان ثبت دليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد وذلك واضح .

وإن لم تكن مقدمات القياس قطعية فان كانت كلها ظنية قدم الخبر لقلته مقدماته ولا يتجه أن يكون هذا العمل خلاف ، وإن كان كلام بعضهم وهو طريقة الآمدى يقتضى أنه من صور الخلاف لكنه بعيد ، وإن كان البعض قطعياً والبعض ظنياً ففهوم كلام المصنف أن خبر الواحد مقدم أيضاً وهو قول الشافعى رضى الله عنه واختيار الامام ، وجماعة ، وقال مالك القياس راجح .

وقال عيسى بن ابان إن كان الراوى ضابطاً عالماً قدم خبره وإلا كان في محل الاجتهاد ، وتوقف قوم المختار عندنا ما ذهب اليه أبو الحسين وهو أنه يجتهد . فإن كانت امارة القياس أقوى وجب المصير إليها وإلا فبالعكس ، وإن استويا في

إفادة الظن فالوجه ماذهب إليه الشافعي ومنه عمل أكثر الأمة بخلاف خبر الواحد.
أى لا يوجب رده لأن أكثر الأمة بعض الأمة .

وقول بعض ليس بحجة ومن يقول اتفاق الأكثر إجماع ولا عبرة بالمخالف
إذا ندر فاللاحق بمذهبه أن يرد به الخبر ، وأما عندنا فلا لكن قول الأكثر من
المرجحات فيقدم عند التعارض بمعنى أنه إذا عارض خبر الواحد خبر آخر مثله
متعاضد بعمل الأكثر قدم على الآخر النى ليس معه عمل الاكثر ، ومنه عمل راوى
الخبر بخلافه أى بخلاف ظاهر الخبر لا يوجب رده .

كما أشار إليه بقوله والراوى عطفاً على عمل الأكثر أى ولا يضره مخالفة
الراوى وهل المراد بالراوى الصحابي أو أعم من ذلك فيه الكلام المتقسم في أثناء
الخصوص وذهب أكثر الحنفية إلى أن عمل الراوى بخلاف الخبر يقدر في الخبر
ولا يجوز الأخذ إلا بعمل الراوى وقال عبد الجبار وأبو الحسين إن لم يكن لمذهبه
وتأويله وجه إلا أنه علم بالضرورة أنه عليه السلام أراد ذلك النى ذهب إليه
من ذلك الخبر وجب المصير اليه وإن لم يعلم ذلك ، بل جوزنا أن يكون قد صار
إليه لنص أو قياس وجب النظر في ذلك .

فان اقتضى ماذهب اليه وجب المصير إليه وإن لم يقتض ذلك ولم يطلع على
مأخذه وجب المصير إلى ظاهر الخبر .

وذلك لأن الحجة إنما هي في كلام رسول الله ﷺ لا مذهب الراوى وظاهر
كلامه ﷺ يدل على معنى غير ماذهب اليه الراوى فوجب المصير اليه وعدم الالتفات
إلى مذهب الراوى .

قال (وأما الثالث : فقيه مسائل الأولى لأنفاظ الصحابي سبع درجات :

الأولى : حديثي ونحوه .

الثانية : قال الاحتمال التوسط .

الثالثة : أمر لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر مراد العموم والخصوص والاندام والادوام .

الرابعة : أمرنا وهو حجة عند الشافعي لان من طارح أمرا إذا قاله فهم منه أمره ولان غرضه بيان الشرع .

الخامسة : من السنة وعن النبي عليه السلام .

السادسة : قيل للتوسط .

السابعة : كنا نفعل في عمده .

هذا هو الثالث من شرائط العمل بخبر الواحد وهو الإلزام في الخبر وفيه مسائل .

الإمامي : في بيان الفاظ الصحابي ومرانها وقد آفر المصنف رحمة الله بلفظ جامع لها وهو قوله درجات الدرجة الاولى أن يقول حدثني رسول الله ﷺ ونحوه مثل سمعت واخبرني أو شافني فهذا خبر عن الرسول ﷺ واجب القبول اتفاقا .

الثانية : أن يقول رسول الله ﷺ كذا فهذا ظاهره النقل فيكون حجة لكنه ليس ناصريها لاحتمال أن يكون قد وصل اليه بواسطة فتكون مرتبته دون الاولى .

الثالثة : أن يقول أمر النبي ﷺ بكذا ونهى عن كذا فهذا يتطرق إلى اليه هنا الاحتمال مع احتمال آخر وهو احتمال ظنه ما ليس بأمر أمرا وأيضا فليس فيه أنه أمر الكل أو البعض ولان الامر به يدوم أولا فرما اعتقد شيئا لا يوافق اجتهادنا وقول المصنف لاحتمال تعليل لكونه دون الدرجة الثانية لكن الظاهر من حال

الصحابي أنه إنما يطلق هذه اللفظة إذا تيقن المراد لذلك ذهب الاكثرون إلى أنه حجة ، وخالف داود الظاهري وبعض المتكلمين والقاضى فى مختصر التقريب حكى عن داود أنه صار إلى التوقف فى ذلك وإلى التوقف مال الإمام .

الرابعة : أن يبنى الضيغة للفعول فيقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو وجب علينا كذا وما أشبه ذلك والذي عليه للشافعى رضوان الله عليه وأكثر الأئمة وهو اختيار الإمام والامدى أن ذلك يفيد أن الأمر والنهى هو الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون حجة وذهب الصيرفى والكرخى وغيرهما إلى أن ذلك متردد بين أمر الله الذى اشتمل عليه كتابه المنزل وأمر الرسول ﷺ .

وأمر كل الأمة أو بعض الولاية وبين أن يكون قال ذلك استنباطا لقياس أو غيره بحسب تأدية اجتهادة فلا يكون حجة ، وأصبح الأولون بوجهين .

احدهما : أن من أزم طاعة رئيس فانه إذا قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الرئيس لا ينهم ممن يقول فى دار السلطان ، أمرنا بكذا إلا أن الأمر السلطان .

والثانى أن غرض الصحابي تطيننا للشرع فيجب حمله على من صدر الشرع عنه دون الأئمة والولاية ، وأما حمله على أمر الله فننتفى لأن أمر الله تعالى ظاهر لكل لا يستفاد من قول للصحابي وحمله على الاجماع متمذر لأن ذلك الصحابي من الأمة وهو لا يأمر نفسه وإنما قلنا أن هذه المرتبة دون الثالثة لاحتمالها ما احتمل تلك مع زيادة ما ذكرناه .

الخامس : أن يقرر من السنة كذا وهو حجة عند جماعة يجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم .

وههنا ما عليه الإمام والامدى والمتأخرون ومخالف الكرخى والصيرفى .

والمحققون كما ذكر إمام الحرمين فى البرهان :

وقال المازرى أحد قول الشافعى أنه ليس بحجة وحكى القاضى فى مختصر
التقريب اختلاف أصحابنا فى ذلك وقد قال الشافعى فى القديم إن المرأة تعاقب
الرجل إلى ثلث الدية أى تساوى فى العقل .

فإن زاد الواجب على الثلث صارت على النصف وذكر أن هذا القول القديم
مرجوع عنه ، وأن الشافعى رضى الله عنه قال كان مالك يذكر أنه السنة وكنت
أتأبمه عليه وفى نفسى منه شبهة حتى علمت أنه يريد سنة أهل المدينة فرجعت عنه
وهذا من الشافعى يدل على أن قوله من السنة ظاهر فى أن المراد به سنة الرسول
صلى الله عليه وسلم مالم يتم دليل على أن المراد سنة البلد أو غير ذلك .

ويدل أيضا على أن هذا لا يختص بالصحاب بل يعم كل متكلم على لسان الشرع
كمالك وغيره وحجة الأولين ما تقدم فى أمرنا ونهينا وهذه الدرجة دون الرابعة
لاحتماؤها ما محتمل تلك مع زيادة احتمال سنة البلد أى طريقها أو غير ذلك .

وإمام الحرمين قال إنها بمثابة تلك وكأنه رأى هذا الاحتمال مرجوحا لبعده
من المتكلم على لسان الشريعة ومالك رضى الله عنه وإن كان قد وقع منه قوله من
السنة مع إرادته سنة البلد فاذلك إلا لأن إجماع المدينة عنده حجة فكانت طريقها
عنده من السنة فلذلك أطلق قوله من السنة وأراد سنة المدينة ولا يصح منه ذلك
فى بلد غيرها .

السادسة أن يقول عن النبى صلى الله عليه وسلم واختلفوا فيه فقال قوم بظهوره
فى إته سمعه من النبى ﷺ فيكون حجة وهو رأى المصنف وصنى الدين الهندى، وأما
الإمام وغيرهما من أتباعه فلم يرجح أحد منهم شيئا .

السابعة إن يقول كنا نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم كذا وكانوا يفعلون
كذا. ومنه قول عائشة رضى الله عنها كانوا لا يقطعون فى الشيء التافه. والأكثر
على أنه حجة وهو اختيار الأئمة .

ومقتضى اختيار الإمام هنا إلا أنه جعله مرتبة سابقة كما فعل المصنف ، ولم يصرح في السادسة بترجيح وقضية تقديمها ترجيحها وحجة الأكثرين أن قوله كنا تفعل وكانوا يفعلون ظاهر في فعل الجماعة وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لأن قصد الصحابي بيان الشريعة وهذه الدرجة دون التي قبلها لاختصاصها باحتيال أن يكون فعل بعضهم ولم يطلع عليه النبي صلى الله عليه وسلم واعلم أن كلام المصنف ربما يومه بوقف الاحتجاج بقول الصحابي كنا تفعل على تقيده بعهد النبي صلى الله عليه وسلم وفيه مخالفة لكلام غيره ، والذي عندي في ذلك أن لهذه الدرجة الماذا .

أعلاها أن يقول كنا معاشر الناس أو كانت الناس تفعل ذلك في عهده صلى الله عليه وسلم .

وهذا ما لا يتجه في القول بكونه حجة خلافا لتصريحه بنقل الاجماع المتضد بتقرير النبي ﷺ .

والثانية كنا تفعل في عهده ﷺ ولا يصرح بجميع الناس فهذه دون ذلك لأن الضمير في قوله كنا يحتمل أن يعود على طائفة مخصوصة .

والثالثة أن يقول كان الناس يفعلون كذا ولا يصرح بعهد النبي ﷺ فهذه دون الثانية من جهة عدم التصريح بعده ﷺ وفوقها من جهة تصرّحه بجميع الناس فيحتمل أن يقال بتساويهما وإلا ظهر رجحان تلك لأن التقييد بعهد النبي ﷺ ظاهر في أنه قرر عليه وتقريره تشريع سواء كان لواحد أو لجماعة .

وأما هذه فتايتها أنها ظاهرة في نقل الاجماع بخبر الواحد فيه من الخلاف ما هو معروف .

والرابطة أن يقول كنا تفعل كنا وكانوا يفعلون كذا وهي دون الكلام لعين

التصريح بالنبي ﷺ وما يعود عليه ضمير قوله كنا وكانوا فهذه طرق الصحابي في نقل الحديث النبوي والصحابي عند الاكثرين هو من رأى النبي ﷺ وصحبه ولو لحظة سواء روى عنه أو لم يرو وقيل من طالت صحبته وان لم يرو وقيل من طالت صحبته وأخذ عنه العلم وروى وتثبت الصحة بالنقل او بالتواتر أو الآحاد ويقول المعاصر للعدل أنا صحابي أو رأيت النبي ﷺ وصحبه ومن الناس من توقف في ثبوتها بقوله لما في ذلك من دعواه رتبة لنفسه وهو توقف ظاهر فان المرء لو قال انا عدل لم يلتفت إلى مقاله لعدم لثبته شريفة فكيف إذا ادعى الصحبة التي هي فوق منصب العدالة باضعافى مضاعفة فهذا ما يجب التوقف فيه .

قال (الثانية لغير الصحابي أن يروى إذا سمع الشيخ أو قرأ علمه ويتولى له هل سمعت فيقول نعم أو أشار أو سكت وظن إجابته عند المحدثين أو كتب الشيخ أو قال سمعت ما في هذا الكتاب أو يجيز له) .

هذه المسألة في رواية غير الصحابي وذلك أيضا على سبع مراتب .

الاولى : ان يسمع من لفظ الشيخ فيلزمه العمل بالخبر ثم هو يترجم إلى أهله وتحدث من غير أملا وسواء كان من حفظه أو من كتابه وهذا القسم أرفع الأقسام عند المتأخرين .

والسابع في هذا القسم أن يقول أخبرني وحدثني أو سمعت أو أخبرنا أو حدثنا وهذا إن قصد الراوى إسماعه إما خاصة أو كان في جمع قصد الراوى إسماعهم وإن لم يقصد الشيخ إسماعه لا في وحدة فليس له أن يقول ألا سمعته يحدث عن فلان سأل الخطيب أبو بكر الحافظ شيخه الحافظ أبي بكر الأيرقاني عن السر في كونه يقول فيما رواه لهم عن أبي القاسم عبد الله بن إبراهيم الجرجاني الأبتدوي سمعت من فلان ولا يقول سمعتنا ولا أخبرنا . قد ذكر له أبنا القاسم كان رفع علمه قدوة علمه في

الرواية وكان البرقاني يجلس بحيث لا يراه أبو القاسم ولا يعلم بحضوره فيسمع منه ما يحدث به للمخضخ الداخل عليه وحده .

الثمانية : أن يقرأ عليه وأكثر المحذنين يسمعون القراءة على الشيخ غرضاً من حيث أن القارىء يمرض على الشيخ ما يقرأه ويقول له بعد الفراغ من القراءة أو قبلها هل سمعت .

فيقول الشيخ نعم أو يقول بعد الفراغ الأمر كما قرئ على ولاخلاف أنها رواية صحيحة الأماحكي عن بعض من لا يمتد بخلافه ، واختلفوا في أنها مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة أو دونه أو فوقه والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ والحكم بأن القراءة علة مرتبة ثانية .

وهو مذهب جمهور أهل المشرق والقارىء هنا أن يقول قرأت على فلان وللسماع أن يقول قرئ عليه وأنا أسمع فأقر به وله أن يقول حيا قرأه عليه أو أخبرنا قراءة عليه وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا ففيه مذاهب .

احدهما : المنع منهما جميعاً وبه قال ابن المبارك ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائي .

والثاني : التجوز وأنه كالسماع من لفظ الشيخ في جواز إطلاق حدثنا وأخبرنا

وبه قال الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخاري ومن هؤلاء من أجاز فيها أيضاً أن يقول سمعت فلانا حكاه بن الصلاح .

والثالث : المنع من إطلاق حدثنا ويجوز أخبرنا وهو قول الشافعي وأصحابه ولم ينه عن الاحتجاج وجمهور أهل المشرق والاحتجاج له ليس بأمر لغوي وإنما هو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين وصار هو الشائع للغالب على أهل (م ٢٤ - الإبهام ج ٢)

الحديث وقد قرأ أبو حاتم محمد بن يعقوب الهروي صحيح البخاري على بعض الشيوخ عن الفريري وكان يقول له في كل حديث حدثكم الفريري فلما فرع من الكتاب سمع الشيخ يذكر أنه سمع الكتاب من الفريري قرآه عليه فاعاد أبو حاتم قراءة جميع الكتاب عليه وقال له في جميعه أخبركم الفريري .

الثالثة أن يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فينير الشيخ بأصبعه أو رأسه فالإشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بذلك الخبر وكذا في جواز الرواية عنه على الصحيح .

الرابعة أن يقرأ على الشيخ ويقول بقوله هل سمعته فيسكت الشيخ ويطلب على ظن القارىء بقرينة الحال إجابته له فيجب العمل به بلا خلاف وأم جواز الرواية فالجمهور من المحدثين وغيرهم عليها لأن سكوتها نازل منزلة تصريحه بتصديق القارىء وشرط قوم إقرار الشيخ نطقاوه به قطع الشيخ أبو أسحاق الشيرازي وسليم الرازي وأبو نصر بن الصباغ .

الخامسة يكتب الشيخ إلى شخص سمعت كذا من فلان فللمكتوب إليه إذا علم خط الشيخ أو ظنه أنه يعمل به وله أن يروى عنه إذا أقرنت المكتبة بلفظ: الأجزاء بأن يقول أجزت لك ما كتبتك إليك أو نحو ذلك وأما إن تجردت المكتبة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أيوب السخيتاني (١) ومنصور والليث بن سعد وجماعة من أصحابنا وغلا أبو المظفر السمعاني من

(١) هو: أيوب بن أبي تيمية ، كيسان للسختياني ، البصرى ، سيد فقهاء عصره ، تابعى من النساك الزهاد ، من حفاظ الحديث ، روى عنه نحو ثمانمائة حديث . توفي سنة ١٣١ هـ .

(حلية الأولياء ٣/٣ ، الأعلام ١/٢٨٢) .

أصحابنا فقال أنها أقوى من الإجازة إليه مصير جمع من الأصوليين وهو قضية ترتيب المصنف حيث أخرج الإجازة في التعداد ومنع قوم من الرواية بها منهم الماردي في الحاروي وجوز الليث بن سعد ومنصور أطلاق حديثنا وأخبرنا في الرواية بالمكانية والمخار خلافة وأنه إنما يقول كتب إلى فلان .

السادسة أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان وهو مسموعى من فلان فيعمل السامع به وإما أنه هل يرويه عنه فله أحوال .

أحداهما : أن يقرن ذلك بالمناولة والإجازة وهذه الحالة أعلى من الأحوال ومن صورها أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو فرعا مقابله ويقول هذا سماعى أو روايتى عن فلان فأروه عنى أو أجزت لك روايته عنى ثم يجه إياه أو يتول خذنه وانسخه وقابل به ونحو هذا ومنها أن يجيء الطالب إلى الشيخ بكتاب أو جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ العارف المتيقظ ثم يعيده إليه ويقول وقتت على ما فيه وهو حدثنى عن فلان فأروه عنى وهذا يسمى عرض المتأبلة كما أن القراءة على الشيخ تسمى عرض القراءة وهذه المناولة المقرونة بالإجازة حاله محل السماع عند الزهرى وربيعة الراوى ويحيى بن سعيد ومالك بن أنس ومجاهد وابن عينة وقعادة وأبي العالية وابن زهوب وآخرين والصحيح أن ذلك غير حال محل السماع وأنه منقطع عن درجة التحديث لفظا والأخبار قراءة .

قال الحاكم أما فقهاء الإسلام الذين اختلفوا في الحلال والحرام فإنهم لم يروه سماعا . وبه قال الشافعى والأوزاعى والبوطى والمزنى وأبو حنيفة وسفيان الثورى وأحمد بن حنبل وابن المبارك ويحيى وإسحاق بن راهويه قال عليه عهدنا ائمتنا وإليه ذهبوا وإليه نذهب .

وثانها : أن يناوله للكتاب مناولة مجردة عن الإجازة فيقتصر على قوله هذا

من حديثي أو من سماعى ولا يقول أروه عنى فهذه مناولة محتثة لا يجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والأصوليين على شذوذه من المحدثين سوغوا الرواية بها .

وثالثها : أن لا يتاوله ولا يجيزه بل يقتصر على إعلانه بأن هذا من سماعى من فلان فهذه أولى بالمنع من الثانية ونقل ابن جريج أن ذلك طريق يجوز لرواية ذلك عنه ، وبه قطع ابن الصباغ من أصحابنا والصحيح خلافه لأنه قد يكون ذلك من سموعه ثم لا يأذن في روايته عنه لكونه لا يجوز روايته لخلل يعرفه فيه

وبهذا يفارق هذه الصورة ما إذا قرأ عليه وهو يستمع ويقر به حيث يجوز لكل سامع أن يرويه عنه بالطريق المقدمة فان هناك من وجد منه تحديث وقرار فدل على أنه لا خلل عنده فيه يمنع من التحديث به وانما هذا كالشاهد إذا ذكر في غير مجلس الحكم شهادته بشيء فليس لمن سمعه إن يشهد على شهادته إذا لم يأذن له ولم يشهده على شهادته وذلك أمر تساوت فيه الشهادة والرواية لأن المنى يجمع بينهما في ذلك وإن افرقتا في غيره .

السابعة : الاجازة وقد ذهب جمهور العلماء إلى أنه يجب العمل بالمروى بها وخالف بعض أهل الظاهر وهو خلاف ضعيف لأنه ليس في الاجازة ما يقدح في اتصال المقول بها وفي الثقة به .

وأما الرواية بالاجازة فقد اختلف العلماء فيها ، والذي استقر عليه العمل وقال به جماهير أهل العلم من المحدثين غيرهم انقول بتجوز الاجازة وإباحة الرواية بها . وخالفهم جماعة منهم إبراهيم بن إسحاق الخري وأبو محمد عبد الله الأصمغانى الملقب بابن السبيح وهو رواية عن السافى ، وأجاز القاضى الحسين والماوردى من أصحابنا وقال لو جازت الاجازة لبطلت لرحمة .

واعلم أن في الاحتجاج لصحة الإجازة غموض قال أبو طاهر الدباس من
أئمة الجعفرية من قال لغيره اجزت لك أن تروى عنى فكأنه يقول اجزت لك أن
تكذب على .

وكذا قال غيره تقدير اجزت لك اجزت لك ما لا يجوز في الشرع ، لأن الشرع
لا يبيح رواية ما لم يسمع ، واحتج ابن الصلاح للإجازة بأنه إذا أجاز له أن
يروى عنه مروياته فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره تفصيلا وأخبره بها غير
متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ على ما سبق .

قلت : وتقدير قوله اجزت لك انى اجزت لك انى أروى هذا الكتاب وأذنت لك
أن تنقله عنى .

وقول الراوى أخبرنا فلان إجازة ليس . معناه إلا هذا كأنه يقول أخبرنى أنه
يروى الكتاب الفلانى وأذن لى فى نقله عنه بهذا الطريق .

هذا هو الذى يتجه فى الإجازة ولا يتضح غيره وقد يشبه هذا بما إذا
كتب وصيته . وقال لشخص أشهد على بما فى هذا المكتوب .

قال محمد بن نصر من أئمة صحابنا له أن يشهد عليه بما فيه ، والرواية أول
من الشهادة وإذا تقرر جواز الإجازة من حيث الجملة فنتهولها عند التنصیل أنواع

الأول : أن يميز لمعين فى معين مثل أن يقول اجزت لك الكتاب الفلانى أو ما
اشتملت عليه فهرستى هذه فهذا أعلى أنواع الإجازة وزعم بعضهم أنه لا خلاف
فى جوازها وأن الخلاف إنما هو فى غير هذا النوع من الإجازة والصحيح أن
الخلاف بطرقها أيضا .

الثانى : أن يميز لمعين فى غير معين مثل اجزت لك أو لكم جميع مسيوحاتى ،
فإن الخلاف فى هذا النوع أقوى وأكثر والجمهور على تجويزه .

الثالث : أن يميز لغير معين بوصف العموم مثل أجزت المسلمين أو لمن أدرك حياتي فقد منعه جماعة وجوزته الخطيب وغيره وجوز القاضي أبو الطيب الاجازة بتبع المسلمين من كان منهم موجودا عند الاجازة ، والاجازة لغير معين بمعنى مثل أجزت جميع المسلمين أن يرووا عن الكتاب الفلاني أقوى من الاجازة لغير معين لغير معين مثل أجزت جميع المسلمين أن يرووا عن جميع مروياتي .

الرابع : الاجازة المجهول أو بالمجهول مثل أجزت لمحمد بن خالد الدمشقي وفي وقته ذلك جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب ثم لا يبين المجاز له منهم أو يقول أجزت لفلان أن يروي عن كتاب السنن وهو يروي عن جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك وليس ثم قرينة عهد ولا غيرها ترشد إلى المراد من ذلك فإياه اجازة فاسدة لا فائدة لها وليس من هذا القبيل ما إذا أجاز جماعة مسمين معينين بانسابهم والمجاز جاهل بأعيانهم فإن هذا غير تأدح تأ لا يتدح عدم سرفته به إذا حنر شخصه في السماع منه وإن أجاز للمسلمين المنتسبين في الاجازة لم يعرفهم بأعيانهم ولا بانسابهم ولم يعرف عددهم ولا تصفح أسماءهم واحدا فواحدا .

قال ابن الصلاح فيذبني أن يصح ذلك أيضا كما يصح سماع من حنر مجلسه للسمع منه وإن لم يعرفهم أصلا ولا عددهم ولا تصفح أشتخاصهم .

الخامس : الاجازة المتعلقة بشرط مثل أجزت لمن شاء فلان أو نحو ذلك وهو كالتنوع الرابع ففيه جهالة وتعليق شرط .

وقد أفنى القاضي أبو الطيب بأنه لا يصح وعلل بأنه اجازته لمجهول فصار كقوله أجزت بعض الناس .

وقال أبو يعلى ابن القزويني وأبو الفضل بن عمرو بن المالك يجوز ذلك ، وإذا قال أجزت لمن شاء فهو مثل أجزت لمن شاء فلان بل هذه أكثر جهالة وانتشارا من جهة تطبيقها بمثيئه من لا يتخبر عددهم ثم هذا فيما إذا أجاز لمن شاء الاجازة منه

له فان أجزا لمن شاء الرواية عنه فهذا أولى بالجواز من حيث أن قضية كل اجازة تفويض الرواية بها إلى مشيئة الجواز له فكان هذا مع كونه بصيغة التعليق تصرحاً بما يقتضيه الاطلاق وحكاية المحال لا تعليقا في الحقيقة .

ولهذا أجاز بعض أصحابنا في البيع أن يقول بعتك بكذا إن شئت فيقول قبلت .

السادس : الاجازة للطفل الصغير .

قال الخطيب سألت القاضي أبا الطيب هل يعتبر في صحة الاجازة للطفل للصغير سنه أو تمييزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه ، فقال لا يعتبر ذلك .

قال : فقلت له أن بعض أصحابنا قال لا نصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح أن يميز للنائب عنه ولا يصح الساب عنه ، واحتج الخطيب للصحة بأن الاجازة إنما هي لإباحة المميز للجواز له أن يروي عنه والإباحة تصح للعاقل وغير العاقل .

السابع : الاجازة للعدوم ابتداء مثل أن يقول أجزت لمن يولد لفلان وقد أجزها أبو يعلى بن الفرمان الحنابلة وأبو الفضل بن عمرو من المالكية والخطيب من أصحابنا .

قال ابن الصباغ وماخذ من أجزها اعتقاده أن الإجازة إذن في الرواية لا محادثة والصحيح وهو الذي استقر عليه رأى القاضي أبي الطيب أنها لا تصح لأن الاجازة في حكم الاخبار جملة بالجماز كما تقدم فكما لا يصح الاخبار للعدوم لا يصح اجازته .

الثامن : الاجازة للعدوم عطفاً على الموجود مثل أجزت لك ولولئك وعقبك ما تناسلوا وهو أقرب إلى الجواز من الأول ولهذا أجزه الأصحاب في الوقف ولم يميزوا الأول وقد فعل هذا أبو بكر بن أبي داود السجستاني فانه سئل عن الاجازة فقال قد أجزت لك ولولائك ولجبل الجبل يعني من يولد بعد .

التاسع : الاجازة بما لم يسمعه المجيز ولم يتحمله فيما مضى . ليرويه المجاز له . إذا
تحمله المجيز بعد ذلك .

قال ابن الصلاح ينبغي أن يبنى ذلك على أن الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة
أو هي إذن فلا يضح إن جعلت في حكم الاخبار إذ كيف يخبر بما لاخبر عنده منه
وإن جعلت أذنا بنى على الخلاف في تصحيح الاذن في باب الوكالة فيما لم يملكه الأذن
الموكل بعد مثل أن يوكل في بيع العبد الذي يريد أن يشتريه وقد أجاز ذلك بعض
أصحابنا والصحيح بطلان هذه الاجازة .

العاشر : اجازة المجاز مثل أجزت لك مجازاتي أو رواية ما أجزى لي روايته
وقد منع من ذلك بعض المتأخرين والصحيح جوازه .

وقد كان الفقيه الزاهد نصر المقدسي يروى بالاجازة عن الاجازة حتى ربما والى
بين اجزات ثلاث في روايته .

الحادى عشر : الاذن في الاجازة مثل أن يقول له أذنت لك أن تخبر عني من
شئت وهذا نوع لم أر من ذكره ولكنه وقع في عصرنا هذا وسألت بعض المحدثين .
عنه والذي يتجه أنه يصح كما لو قال وكل عني ويكون مجازا من جهة الاذن وينعزل
المأذون له في أن يخبر بموت الأذن كما ينقول الوكيل بموت الموكل .

وإذا قال أذنت لك أن تجيز عني فلانا كان أولى بالجواز من أذنت أن تجيز عني
من شئت .

قال (الثالثة لا يقبل المرسل خلافا لأبي حنيفة ومالك) .

المرسل عند جمهور المحدثين هو أن يترك الراوى ذكر الواسطة بينه وبين المرورى
عنه مثل أن يترك التابعى ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ كقول سعيد
ابن المسيب .

قال رسول الله ﷺ أما إذا سقط واحد قبل التابعي كقول من يرى قلبه رسول الله ﷺ فيسمى منقطعا وإن سقط أكثر سمي معضلا وعند الأصوبيين المرسل قول من لم يلحق النبي ﷺ سواء كان تابعا أم من تابع التابعين .

والى يومنا هذا فتفسير الأصوليين أعم من تفسير المخدئين إذا عرفت ذلك . فقد اختلف في المرسل والذي استقر عليه آراء جماهير الحفاظ الجهابذة الحكم بضعفه وسقوط الإحتجاج به ونقله مسلم رضي الله عنه في صدر الصحيح عن قول أهل العلم بالآخبار وقال بقوله مالك وأبو حنيفة وكذا أحد في أشهر الروايتين عنه وجمهور المعتزلة واختاره الآمدي ثم غلب بعض القائلين بكونه حجة فزعم أنه أقوى من المستند .

والشافعي رضي الله عنه صدر القائلين برد المراسيل إلا أنه نقل عنه أنه قيل ببعضها في أماكن ؛ قال القاضي رحمه الله ، ونحن لانقبل المراسيل مطلقا ولا في الأماكن التي قبلها فيها الشافعي حسب الباب والقول بمذهب الشافعي هو اختيار الإمام وصاحب الكتاب .

قال الآمدي ، وفصل عيسى بن أبيان ققبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابى التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقا وهذا هو اختيار ابن الحاجب حيث قال :

إن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا ، وأئمة النقل يدخل فيهم الصحابة والتابعون وتابى التابعين وهو اختصار حسن وليس مذهبا مغايرا للرأي ابن أبيان كما توهمه بعض الشارحين .

ومن أمثلة المرسل احتجاج المخالفين بمحدث أبي العالية أن ضروا دخبل المسجد فوق في حجرة في المسجد فضحك بعض من كان خلف النبي ﷺ فقال من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلاة فنقول أبو العالية تابعي والمرسل عندنا

لا حجة فيه ، فإن قلت روى الشافعي عن مالك عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة أن النبي ﷺ قال ، الشفعة فيما لم ينقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة (١) وهذا قد احتج به الشافعي وهو سيد التكرين للراسل .

قلت ستعرف أن مراسيل سعيد عندنا مقبولة لكونها مسانيد وكذا مراسيل أبي سلمة بن عبد الرحمن وهذا الحديث قد روى بهذا الإسناد مسندا فروى أبو عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني وابن أبي قتيلة وعبد الملك الماجشون عن مالك عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة عن النبي ﷺ أنه قال :

قال لنا : أن عدالة الأصل لم تعلم فلا تقبل ، قبل الرواية تعديل قلنا قد يروى عن غير العدل قيل إسناده إلى الرسول ﷺ يتمنى الصدق قلنا بل لا بد من قس الصحابة أرسلوا وقبلت قلنا الظن السابق .

الدليل على رد المرسل أن عدالة الأصل غير معلومة فلانكون روايته مقبولة لأن رواية المجهول مردودة ، فإن قيل روايته عنه مع إخفاء اسمه تعديل وإلا يكون ملبسا غاشا قلنا لانسلم ، وسند هذا المنع أن العدل قد يروى عن غير العدل كذا أجاب في الكتاب .

ولقائل أن يقول إنما يروى عن غير العدل إذا صرح به ليعرف أما إذا أجمعه فذلك تليس لا يجوز الأولى الجواب باحتمال ظنه عدلته وليس في نفس الأمر كذلك ، ويجوز أنه لو أظهره لاقتضى نظرنا أنه غير عدل بخلاف ما اقتضاه ظنه ، فإن قيل قول هذا العدل قال رسول الله ﷺ يتمنى أنه علم أو ظن أنه

(١) رواه الطبراني من حديث ابن عمر — رضى الله عنها — (الفتح الكبير

قال وإلا لم يستدنه اليه وإذا صح أنه قال تعين قبوله قلنا قول الفرح ، قال رسول الله ﷺ يقتضى الجزم بأن الرسول عليه السلام قال : ولا شك في ثبوت احتمال أنه لم يقله والجزم بالشئ مع تجرير نقيضه كذب فادح في عدالة الراوى .
فان لا بد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره وليس قولهم المراد انى أظن أن رسول الله ﷺ قاله بأولى من قولنا نحن المراد انى سمعت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله .

ومعلوم أنه لو صرح بهذا القدر لم يكن تعديلا هذا جواب المصنف ولقاتل أن يقول لانسلم أن قوله قال يقتضى الجزم ولم قلتم أنه لا يكفي الظن مسوغاً لإطلاق هذه اللفظة ثم لانسلم أنه ليس أحدهما أولى لأن قوله قال تقتضى إسناد القول لرسول الله ﷺ وفي حمله على أنه يظن ذلك نبقية لذلك الإسناد بخلاف حمله على السماع إذ قد يسمع ويقطع بكذب من سمع منه ولا يجوز له والحالة هذه أن يقول قال : فحمله على ظن القول أقرب وأولى من حمله على الدماع والحاصل أن مجرد السماع لا يسوغ له أن يقول .

قال فلا بد من ضم الظن إليه قوله قيل الصحابة ، احتج القائلون بالمراسيل بأن الصحابة رضى الله عنهم أرسلوا عدة أحاديث لم يصرحوا فيها بالسماع من النبي ﷺ بل قالوا ، قال وقبلها كل واحد منهم والجواب أنها إنما قبلت للظن الغالب القاضى بأن الصحابي سمعها من النبي ﷺ والعمل بالظن واجب وهذا في الحقيقة ليس يرسل لان المرسل كما عرفت قول من لم يلتق زيدا ، قال زيد والصحابي لقلنى النبي ﷺ .

قال : (فروعاً الأول المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم) .

قال إمام الحرمين في البرهان أن الشافعي لا يقول بشيء من المراسيل ، وقال القاضى فى تخيير التقريب أنه قبل المرسل فى بعض الأماكن ، والحاصل أن قاعدة الشافعى رد المراسيل والمواضع المثبتة أم يقبلها لكونها مراسيل بل اظن عضدها وقضى بكونها مسندة فكلام إمام الحرمين صحيح وما ذكره القاضى أيضا صحيح والمواضع المثبتة منها ؛

وقد ذكره فى الكتاب أن بعضه قول صحابى ، قال القاضى فى مختصر التقريب وفيه نظر فان الصحابى لا يخرج بقوله لغيره ومنها أن بعضه مذهب العامة ودو المشار إليه بقوله فى الكتاب فتوى أكثر أهل العلم ، قال القاضى ، فأقول له إن عنيت بالعامة الأمة فكأنك شرطت الإجماع فى قبول المرسل وإذا ثبت الإجماع استغنى عن المرسل .

وإن أردت مذهب العوام فانت أجمل قلدا من ذلك إذ لا عبرة بخلافهم ولا وفاقهم وإن أردت معظم العلماء فمضير معظم مع وجود الخلاف لا يصير ما ليس بحجة حجة قلت والشافعى لم يرد الإجماع ولا قول العوام ، وإنما أراد أكثر أهل العلم ولا شك أن الظن أقوى عنده وكذلك قول الصحابى وإذا قوى الظن وجب العمل به .

فالمرسل بمجرد ضعفه ، وكذا قول أكثر أهل العلم وحالة الإجماع قد يقوم ظن غالب وهذا شأن كل ضعيفين اجتماعا ومنها أن يرسله روى عن غير شيوخ الأول وضعفه القاضى بأن كثرة المرسلين لا يدل على الصحة كما إذا روى عن كثير من الضعفاء قلت وهو كالاول فان ما اتفق جماعة من الضعفاء على روايته أقوى مما انفرد بروايته ضعيف واحد وكذلك الظن الحاصل بصدق المرسل الذى عضده مرسل آخر أقوى منه حالة التجرد فلا يلزم من عدم الاحتجاج باضعف الظنين عدم الاحتجاج بأقواهما ومنها أن يستند غير مرسله وكلام القاضى يقتضى أن الشافعى يقول ذلك

وإن كان المستند في تلك الرواية الموافقة للمرسل حجة لأنه رد على الشافعي بأن العمل حينئذ بالمستند دين المرسل والإمام في المحصول قال إن هذا فيما إذا لم تهم حجة باسناده لكن في كلامه بعد ذلك ما يخالف هذا فإنه ذكر عن الحنفية ما اعترض به القاضى وعلى التقديرين فيه نظر .

أما الأول فلما ذكره القاضى .

وأما الثاني فلأن الضعيف إذا انضم إلى الضعيف لا يوجب العمل به كذا ذكره ولك أن تقول قد يحصل الظن بالضعيفين نحالة إجتماعهما كما عرفت .

ومنها أن يعلم من المرسل أنه لو نص لتص على من يسوغ قبول خبره قال واقيل مراسيل سعيد بن المسيب لأن إعتبرت فوجدتها كذلك قال ومن هذا حاله احسب مراسيله ولا أستطيع أن أقول أن الحجة ثبتت بها في ثبوتها بالمتصل قلت أنظر ما أحسن كلام الشافعي حيث صرح بأن المرسل لا يبلغ درجة المتصل وإنما هذه الأمور المستثناة توجب ظنا فوق الظن المستفاد من المرسل المجرد قد تقوم به الحجة ولكن تكون حجة دون حجة المستند .

وقال الماوردى في باب الشفعة من الحارثي أن مرسل أبي سلمة عبد الرحمن عند الشافعي حسن .

قال (الثاني إن أرسل ثم أسند قبل وقيل لا لأن إعماله يدل على الضعف) من أسند حديثا أو سله غيره فلا شبهة في قبوله .

وهذا مما تكاد القطر الزكية أن تدعى فيه القطع .

لكن القاضى في مختصر التقريب حكى عن بعض الغلاة في رد المراسيل أنه قال لا يجب العمل به وهذا ما ذكره القاضى ساقط من القول وأما أن أرسله هو مرة وأسنده أخرى فعبارة المصنف كالضريحة في أن الكلام فيه وأن فيه خلافا وعليه

الشارحون والخلاف فيه ثابت عن بعض المحدثين ولكن الذي جزم به الإمام وأتباعه أنه يقبل .

وما نرى المصنف يخرج عن طريقهم ولا تعلم أنه وقف على هذا الخلاف والذي عندنا أن مراده من شأنه إرسال الاختيار إذا أسند خبراً هل يعتل أو يرد وهي مسألة ذات خلاف مشهور .

وإحتج من قال لا يقبل بأن اهماله ذكر الرواة في الفالب يدل على ضعف الراوى فيكون ستره له خيانة وندليسا فلا تقبل روايته ، ولك أن تمنع دلالة الاهمال على الضعف وتقول لعله آثر الاختصار أو طرقة التسيان .

وإذا قلنا بالقبول وهو الراجح فقال الشافعى إنما يقبل من حديثه ما قال فيه حدثنى أو سمعت ولا يقبل ما يأتي فيه بلفظ موهم .

وقال بعض المحدثين لا يقبل إلا اذا قال سمعت فلانا .

قال (الرابعة يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة بالعربية أولى قيد يؤدي الى طمس الحديث قلنا لما تطابقا لم يكن ذلك) .

اتفق الأئمة الأربعة والحسن البصرى وعدة من العلماء على جواز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يزد في المعنى ولا ينقص وساوى الاصل في الجلاء والحنفاء لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم وأخرى بالمتشابه وغير ذلك بما لله تعالى فيه حكمة فلا يجوز تغييرها عن وصفها .

قال الأئمة والأولى خلافه وهذا ما نقله الأمدى وغيره ونقل الماخرى أن مالكا قال لا ينقل حديث النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى بخلاف حديث الناس وذهب

محمد بن سيرين (١) وجماعة من اللف الى وجوب نقل اللفظ على صورته وهو اختيار أبي بكر الرازي ونقله امام الحرمين في البرهان عن معظم المحدثين وشرذمة من الأصوليين وروى صاحب التحصيل فعزاه الى الشافعي رضى الله عنه .
ونقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمر وجماعة من التابعين وعن أبي العباس أحمد بن يحيى نعل .

وفصل قوم فقالوا يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه دون غيره والأول هو المختار وعليه الإمام والأمدى والمتأخرون جميعاً ، واحتج الجمهور بأوجه .

أحدها : أنه يجوز شرح الشريعة المعجم بلسانها فإذا جاز ابدال العربية بالعجمية فابدأها بعربية أخرى أولى بالجواز ولا شك أن التعاون بالعربية وترجمتها بالعربية أقل مما بينها وبين العجمية .

قلت وفيه نظر لأن الترجمة بالفارسية جوزت للحاجة وذلك مما لا يتعلق به استنباط الاجتهاد بل هو من قبيل بيان المشروع بخلاف تبديل لفظ الحديث اذ هو مناط اجتهاد واختلاف الالفاظ فيه مظنة اختلاف المعاني .

والوجه الثاني : قال الامام وهو الأقوى أنا نعلم بالضرورة أن الصحابة الذين رروا هذه الأخبار عن النبي ﷺ ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا يكررون عليها فيه بل كما سمعوا تركوها وما رروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على تلك الالفاظ .

(١) هو محمد بن سيرين الأنصارى ، أبو بكر البصرى ، امام وقته ، روى عن أنس ، وزيد بن ثابت ، وأبي هريرة وعائشة - رضى الله عنهم - وروى عنه الشعبي وقتادة والأوزاعي . توفي سنة ١١٠ هـ (خلاصة تهذيب الكمال ٢ / ٤١٢ - ٤١٣)

والثالث : أن الصحابة رضوا الله عنهم ربما نقلوا القصة الواحدة بألفاظ مختلفة وكتب الحديث تشهد بذلك ومن الظاهر أن النبي ﷺ لم يذكر تلك القصة بجميع تلك الألفاظ بل نحن في بعضها فاطعون بذلك وكان هذا شائماً بينهم ذاته غير منكر من أحد فكان اجماعاً على نقل الحديث بالمعنى .

قال أبو المنذر بن السمعاني وما يدل على ذلك رواية الصحابي المناهي عن النبي ﷺ مثل : نبيه عن يمينين في بيعة ، ونبيه عن المحاقلة والمزانبة ورجل الجبل ، والنجس ، ويبيع حاضر لباد ، وغير ذلك ، وقوله قضى بالشاهد واليمين والكشفة فيما لم يتقسم فمعلوم أن الرواة لم يقصدوا الفاظه في هذه الاخبار وإنما حكوا المعنى .

؛ والرابع : انا نعلم ان الألفاظ خدم للمعاني وليست مقصوده بالذات إلا في القرآن العزيز لسكونه مسجراً والمعنى هو المقصود فإذا حصل تاماً كاملاً لم يضر اختلاف الألفاظ وليس للفقهاء أن يعترضوا على هذا بكلمات الأذان والشهد والتكبير ولفظي التكاح والتزويج وغير ذلك مما تعبدنا فيه بالألفاظ لأن الألفاظ مقصودة فيه مع المعاني وكلامنا حيث لا يكون اللفظ مقصوداً أو احتج من منع نقل الحديث بالمعنى بأن ذلك مؤد إلى طمسه واندراسه لأن الراوي إذا أراد النقل بالمعنى كان غايته الاجتهاد في طلب الفاظ توافق ألفاظ الحديث وتؤدي معناه .

وأهل العلم على أشد اختلاف في معاني الألفاظ وفهم دقائقها والوقوع على أشد اختلاف في معاني الألفاظ وفهم دقائقها والوقوع على موافقها فيجوز أن يذم عن بعض تلك الدقائق وينقله إلى لفظ آخر غير دال على تلك الدقيقة ثم يتصل الخبر بالطبقة الثانية وهو خال من تلك الدقيقة فينقلوه أيضاً بالمعنى يريدون منه نحو ما ترك الأول منه وهام جراً حتى يقع التفاوت الكثير .

والجواب أنه متى أدخل بأدنى شيء لم يجر وتخرج المسألة عن صورتها لأن الضرر لأنه لم يخل بشيء بل أتى بالمطابق من كل وجه .

(فائدة) سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة في فصل الترادف في جواز إقامة أحد المترادفين مقام الآخر وزعم أن لافرق وغيره أن الآمدى لم يذكر تلك المسألة فظن اكتفاء بهذه عن تلك ، وهذا عندى سؤال من لم يترو من الأصول وما الجامع بين المسئلتين وأن يحيل أن الراوى بالمعنى إذا أقام أحد المترادفين مقام الآخر تتحد المسألة من هذه الجهة .

فتقول تلك المسألة في أمر لغوى وهى أعم من أن يقع في كلام راو للحديث أو غيره فالمانع في تلك تقول اللغة تمنع منه مطلقا ولا يتعرض إلى أن الشرع هل يمنع منه أولا وهذه في أمر شرعى خاص وهو رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم والمبائع منه يقول لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء جوزته اللغة أم منعه .

قال (الخامسة إذ زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت وكذا من اتحد وجاز الذهول عن الباقي ولم يغير اعراب الباقي وإن لم يجر الذهول لم يقبل وإن غير الاعراب مثل في أربعين شاة شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فان زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات) .

والروايتان فصاعدا إذا انفقا على رواية خبر وانفرد أحدهما بزيادة فاما أن يكون المجلس متعدداً أو متحدا .

فإن كان متغايراً قبلت الزيادة إذ لا متناع في ذكره صلى الله عليه وسلم الكلام في أحد المجلسين بدون زيادة وفي الآخر بها والراوى مقبول القول قبلت وإن كان المجلس متحدا فالذين لم يرووا الزيادة .

إما أن يكونوا عدداً لا يجوز أن يذهلوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك

(م ٢٥ — الإيهام ج ٢)

فان كان الاول لم يقبل ازيادة وشرط ابن السمعاني في عدم القبول أن يقول الجماعة أنهم لم يسمروه .

قال فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أن يكونوا رووا بعض الحديث ولم يرووا البعض لمرض لهم ، قلت وهذا هو المختار إلا أن تكون الزيادة بما توفر للدواعي على نقلها .

وإن كان الثاني فتلك الزيادة إما أن لا تغير إعراب الباقي أو تغير فان لم تغير قبلت عند المصنف والآمدى وقال الإمام تقبل إلا أن يكون المسك عن الزيادة اضبط من الراوى لها وأن لا يصرح بنفيها فان صرح وقع التعارض وقال بعضهم لا يقبل مطلقا وإن غيرت الاعراب كالوروى راو في أربعين شاة شاة .

وروى الآخر نصف شاة فالحق عند الجمهور منهم الإمام واتباعه أنها لا تقبل . ويتعارضان وخالف أبو عبد الله البصرى انما أنه حصل التعارض لأن أحدهما إذا روى شاة فقد رواه بالرفع والآخر إذا روى نصف شاة فقد رواه بالجر والرفع . والجر ضدان فوجب المصير إلى الترجيح .

وقتل إمام الحرمين في البرهان من غير تعرض لهذه الشروط عن الشافعى . وسائر المحققين قبول الزيادة من الراوى الموثوق به .

وقال بعضهم إن تساوى الساكت وراوى الزيادة في العدد قبلت وإن كان . للساكت أكثر فلا وقد سكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتعد .

قال الامدى وحكىه حكم المنحدد وأرى بالقبول نظرا إلى احتمال التعدد ومن أمثلة ذلك حديث ابن عمر في صدقة الفطر رواه جماعة من الثقات أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تخرج صدقة الفطر صاعا من شعير أو صاعا من تمر .

وروى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر
وزاد أو صاعا من قرح .

وحديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من شرب في إثماء من
ذهب أرفضه فإثما يجرجر في جوفه نار جهنم» (١) ثم روى يحيى بن محمد الحارثي
حدثنا زكريا ابن ابراهيم بن عبد الله بن مطيع عن أبيه عن جده عن ابن عمر
هذا الخبر وزاد فيه أو إثماء فيه شيء من ذلك

وهذا كله فيما إذا كان راوى الزيادة ثقة أما إذا كان ضعيفا فذاك مردود
الرواية إن صاحب الكتاب ذكر فرقا في ذيل المسألة وهو ما إذا زاد الراوى
الواحد مرة ولم يرو تلك الزيادة غير تلك المرة أى وكان المجلس الذى اسند إليه
الزيادة والنقصان متحدا .

فلا اعتبار بكثرة المرات لأن حمل الأقل على السهو أولى من حمل الاكثر
عليه ، قال الإمام وان تساويا قبلت الزيادة ومثال الأول أن سفيان بن عيينه
روى عن طلحة بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله عن عمته عائشة بنت طلحة عن
عائنة رضى الله عنها

قالت دخل على رسول الله ﷺ فقلت انا خبأنا لك حبيسا فقال أما أنى كنت
أريد الصوم ولكن قريبه أسنده عنه هكذا للشافعى رضى الله عنه ورواه شيخ
يقال له محمد بن عمر وابن العباس الباهلى عن سفيان وزاد فيه وأصوم يوما مكانه

١ — رواه ابن ماجه من حديث عائشة — رضى الله عنها — كما رواه مسلم

من حديث أم سلمة — رضى الله عنها .

للفتح الكبير ٣ / ٢٠٢

٢ — تقدم تخريجه قريبا .

قال أحمد هذه لفظه كان ابن عيينه زادها في الحديث آخر عمره لا يدري.
أما مخطوطة أوشي وقع في لفظه ،

وقال الشافعي سمعت سفيان عامة مجالسة لا يذكر فيه سأصوم يوما مكانه ثم
عرضته عليه قبل موته بسنة فاجاب فيه سأصوم يوما مكانه آخر كتاب السنة.
والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

الكتاب الثالث

في الإجماع .

قال رحمه الله الكفاب الثالث في الاجماع وهو اتفاق أهل الحل والعقد من
أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور)

الإجماع لغة العزم قال الله تعالى (فاجمعوا أمركم) وقال ﷺ لا صيام لمن
لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق ايضاً يقال أجمعوا على كذا أى صاروا ذا جمع
كأى يقال البن واتمر إذا صار ذا بن وتمر وفي الاصلاح ما ذكره المصنف فقرله
اتفاق حسن والمراد به الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أو في الكل

(رقوله أهل الحل والعقد والمراد به المجتهدين فصل يخرج منه من ليس كذلك
كالعوام إذ لا عبرة بوقافهم ولا خلافهم ويخرج ايضاً اتفاق بعض أهل الحل
والعقد ، وقوله من أمة محمد ﷺ احتراز عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة
فإنه وإن قيل بأن اجماعهم حجة كما هو احد المذهبين للاصوليين ، واختيار الاساذ
أبي اسحق كما حكاه عنه أبو اسحاق في شرح اللمع فليس الكلام إلا في الإجماع
الذى هو دليل شرعى يجب العمل به الآن وذلك وإن وجب للعمل به فيما مضى
لكن اتسوخ حكمه منذ مبعث النبي ﷺ

وقوله على أمر من الأمور يشمل الاحكام الشرعية كحل النكاح وحرمة قتل
النفس بغير حق ، واللغووية ككون القاء للتعقيب ولا نزاع في هذين ويشمل ايضاً
العقليات كحدث العالم وهو كذلك خلافا لامام الحرمين وخلافا للشيخ أبي اسحاق
مطشيراى في كليات أصول الدين كحدث العالم واثبات النبوة لاجزئياته كجواز
الرؤية فإنه وافق على أن الإجماع في مثلها حجة ويشمل الدنياويات ايضاً كالآراء

والحروب وتدير أمور الرعية وفيه مذهبان المختار منها وجوب العمل فيه
بالإجماع

وفي التعريف نظر من جهة اشعاره بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة فإن
أمة محمد ﷺ جملة من اتبعه إلا يوم القيامة فلم يقل بذلك أحد من المسترفين
بالإجماع فكان ينبغي تقييده بهصر من الأعصار .

ومن جهة أنه لو لم يكن في العصر إلا يجتهد واحد فقله إجماع وتعبير المصنف
بالاتفاق ينبغي ذلك إذ حقيقة الاتفاق أن يكون من اثنين فصاعدا ولعل المصنف
يختار أن ذلك ليس بإجماع وهو مذهب مشهور منقذح لأن الأدلة إنما دلت على
عصمة الأمة فيما أجمعوا عليه فلا بد من صدق

الباب الأول

في حجة الإجماع

قال (وفيه ثلاث أبواب :

الباب الأول : في بيان كونه حجة وفيه مسائل .

الأولى : قيل محال كاجماع الناس في وقت واحد على ما كول واحد وأجيب بأن الدواعى مختلفة ثم وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد وخوله وكذبه خوفا ورجوعه قبل فتوى الآخر وأجيب بأنه لا يتمسدر في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين .

إنما بدا بالكلام على إمكانه وإمكان الاطلاع عليه لتوقف الاحتجاج به على ذلك .

وقد ذهب بعضهم إلى أن الاجماع محال لأن اجتماع المخلق على شيء واحد يمتنع عادة كما يمتنع عادة اجتماعهم على ما كول واحد في وقت واحد وربما قال بعضهم ، كما أن اختلاف العلماء في الضروريات محال كذلك اتفاقهم في النظريات محال .

والجواب أن الدواعى مختلفة ثم أى في التواكيل بخلاف الأحكام لامكان اجتماعهم على معرفة برهان أو امارة .

وذهبت طائفة من المعترفين بإمكان الاجماع إلى تعذر الاطلاع عليه وهو رواية عن الإمام أحمد حكاهما الآمدي وغيره وقيل إنما استبعد وقوعه ولم يقل بتعذر الاطلاع عليه ، واحتجوا بانتشار العلماء شرقا ومغربا قالوا فكيف يعرف موافقة من في أقصى المشرق من في أطراف المغرب قالوا وأيضا يجوز خفاء واحد وخمول

ذكره حيث لا يعرف أنه مجتهد ، قالوا ويحتمل أيضا كذبه مخافة من سلطان جاز
أو مجتهد ذي منصب وبطش أقتى بخلاف معتقده ، قالوا ويحتمل أيضا أن يرجع قبل
فتوى الآخر فلا يرحان مختلفين فلا يقع الاتفاق .

قالوا فاحتمال الخفاء والنحول بنى معرفة أعيانهم ولا بد منها واحتمال الكذب
بنى معرفة ما غلب على ظنه ولا بد منه والاحتمال الآخر بنى معرفة اجتماعهم في
وقت واحد ، ولا بد منه أيضا .

وأجاب في الكتاب بأن ذلك لا يتعذر في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين
قليلا ، وقضية هذا الجواب أنه لا طريق إلى معرفته في زمن غيرم .

قال الإمام وهو الانصاف ، ومنهم من أجاب بأنهم وإن كانوا كثيرين بحيث
لا يمكن الواحد أن يعرفهم بأعيانهم فانه يعرف بمشاهدة بعضهم والنقل المتواتر عن
الباقيين بأن ينقل من أهل كل قطر من يحصل التواتر بقولهم عن فيه من المجتهدين
مذاهبهم ونحول المجتهدين بحيث لا يعرفه أهل بلدته مستحيل عادة ، فوضح إمكان
الاطلاع على إجماع من عدا الصحابة وحكم إجماع من عدا الصحابة حكم إجماع
الصحابة في كونه حجة .

هذا قول الجمهور ، وقالت الظاهرية أن الإجماع يختص بالصحابة وهو رواية
عن أحمد .

قال (الثانية أنه حجة خلافا للنظام والشريعة والخوارج لنا وجوه .

الاول : أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سليل المؤمنين في الوعيد
حيث قال ومن يشاقق الرسول الآية فتكون محرمة فيجب اتباع سليلهم إذ لا يخرج
عنهما قبل رتب الوعيد على السكل .

قلنا : لا بل على كل واحد وإلا لفي ذكر المخالفة قيل الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا لا وان سلم لم يضرب لأن الهدى دليل التوحيد والتبوة .

قيل لا يوجب تحريم كل ما غير قلنا يقتضى لجواز الاستثناء .

قيل : السبيل دليل الاجماع قلنا حله على الاجماع أولى لعمومه .

قيل : يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حيثئذ تكون المخالفة المشاقة ، قيل بترك الاتباع رأسا قلنا الترك غير سيلهم قيل لا يجب اتباعهم في فعل المباح قلنا : كاتباع الرسول ﷺ .

قيل المجمعون أثبتوا الحكم بالدليل قلنا خص النص فيه كل المؤمنين الموجودون إلى يوم القيامة قلنا بل في كل عصر لأن المقصود العمل ولا عمل في القيامة)

— اتفق أكثر المسلمين على أن الاجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظام ونقل ابن الحاجب أن النظام يحيل الاجماع وهو خلاف نقل الجمهور عنه .

وقد صرح الشيخ أبو اسحق في شرح المع بأنه لا يجله وهو أصح الثقلين ، واعلم أن النظام المذكور هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار النظام كان ينظم الخرز بسوق البصرة وكان يظهر الاعتزال وهو الذى ينسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة لكنه كان زنديقا وإنما أنكر الإجماع لقصد الطعن في الشريعة وكذلك أنكر الخبر المتوازن مع خروج روايته عن حد الحصر هذا مع قوله بأن خبر الواحد قد يفيد العلم فأعجب لهذا الخذلان وأنكر القياس كما سأتى ذلك زندقته لعنه الله وله كتاب نصر الثلاث على التوحيد .

وإنما أظهر الاعتزال خوفا من سيف الشرع وله فضائح عديدة وأكثرها طعن

في الشريعة المطهرة وليس هذا موضع بسطها .

واستدل المصنف على حجية الاجماع من ثلاثة أوجه :

الاول : الآية وأول من تمسك بها إمامنا الشافعي رضي الله عنه قال الشيخ أبو إسحاق في شرح المع روى أن الشافعي قرأ القرآن ثلاث مرات حتى وجد هذه الآية وهي قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) (١) وجه الحججة أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد في قوله نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لأنه لو لم يكن محرما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو مشاققة الرسول ﷺ أن الجمع بين حرام وتقيضه لا يحسن في وعيد ولاجله يستتبع إن زيت وشربت الماء عاقبتك فدل على حرمة اتباع غير سبيلهم وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه لا يخرج عنهما أى لا واسطة بينهما وإن لزم اتباع سبيلهم ثبت حجية الاجماع لأن سبيل للشخص ما يختار من قول أو فعل واعتقاد .

وقد اعترض الخصم على هذا الدليل بوجوه :

الاول : أنه رتب الوعيد على الكل أى على المجموع فليست متابعة سبيل غير المؤمنين محرمة على الاطلاق بل كونها محرمة مشروطة بمشاققة الرسول ﷺ وخروج عن هذا مثل أن زيت وشربت الماء عاقبتك لأن شربت الماء غير محظور لا مطلقا ولا شرط الزنا .

وجوابه أن الوعيد إنما رتب على كل واحد منها كما ادعيناها وإلا يلزم أن يكون ذكر المخالفة وهو قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لغو لأميرين .

(١) رواه الطبراني من حديث ابن عمر رضي الله عنهما (الفتح الكبير ٢/١٨٢)

أحدهما : المشاققة مستلزمة لمخالفة سبيل المؤمنين وجبتذ فلا يحتاج إلى المخالفة .

والثاني : أن المشاققة وحدها مستقلة في ترتيب الوعيد والغو محال في كلام الله عز وجل .

الوجه الثاني : سلنا أن الآية تقتضي أن المنع من اتباع غير سبيل المؤمنين لا يشترط المشاققة لكن لا بد فيها من شرط آخر وهو تبين الهدى لأنه تعالى شرط في مشاققة الرسول تبين الهدى ثم عطف عليها متابعة غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تبين الهدى شرطا فيها أيضا لأن ما كان شرطا في المعطوف عليه يجب أن يكون شرطا في المعطوف والآلف واللام في الهدى للمعوم فيلزم أن لا يحصل التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إلا عند تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الاجماع .

وعلى هذا التقدير لا يفتى في التمسك بالاجماع فائدة إذ يستغنى بحصول دليل الاجماع عن الاجماع وجوابه منع كون جميع ما كان شرطا في المعطوف عليه شرطا في المعطوف والعطف إنما يقتضى التشريك في بعض الأحكام دون بعض .

ولو سلنا أن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لم يضر لأن الهدى المشروط في حصول الوعيد عند مشاققة الرسول هو الدليل الدال على التوحيد والنبوة لأدلة الأحكام الفرعية وإن لم يشترط تبين دلائل المسائل الفرعية في لحوق الوعيد على مشاققة الرسول لم يشترط في لحوقه على اتباع غير سبيل المؤمنين وإلا لم تكن الجملة الثانية مشروطة بما شرط في الأولى بل بشرط لم يدل عليه الدليل أصلا .

(الوجه الثالث) سلنا حرمة المخالفة في الجملة لكن لانسلم أن قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم جميع ماغير سبيلهم بل يوجب حرمة البعض ودليل ذلك أن كلا من لفظ غير ولفظ سبيل مفرد لا عموم له ولا يلزم حرمة بعض ماينابر سبيلهم حجة الاجماع لجواز أن يكون ذلك البعض هو الإيمان وشبهه بما لاختلاف في حرمة المخالفة فيه .

(الجواب) إنهما يقتضيان العموم لما فيهما من الإضافة وقد تقرر أن المفرد المضاف يعم ويدل عليه هنا صحة الاستثناء فتقول الا سبيل كذا وجواز الاستثناء من لوازم العام كذا قرره ولك أن تنازع في عموم غير وأمثالها كبعض وجزء إذا أضفت مع تسليم أن المفرد المضاف يعم وذلك لأن إضافة غير ايسر للتعريف وقد يقال أن العموم تابع للتعريف ويبعد كل البعد أن يفهم من قول القائل أخذت جزء المال أو بعضه أنه أخذ جميعه بل يقال أو أخذه المال جميعه يكون مناقضا لهذا اللفظ لأن الجزء أو البعض صريحان في خلافه ، والبحث فيما نيهنا عليه محال .

وقد أجاب الإمام بجوابين آخرين :

أحدهما : إنه لو حملنا الآية على سبيل واحد وهو غير مذكور في الآية صارت بجملة بخلاف ما إذا حملناه على العموم وحل كلام الله تعالى على ما هو أكثر فائدة أولى .

والثاني : أن ترتب الحكم على الاسم مشعر بكون المسمى علة له فكانت علة التوعد كونه أتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم عموم الحكم لعموم هذا المقتضى .

(الوجه الرابع) إن السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشى ولاشك أنه غير مراد هاهنا فتعين بحمله على المجاز وهو إما الدليل الذي أجمعوا على الحكم لأجله وبقى الاجماع والاول أولى . فان بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين

الطريق الذى يحصل فيه المثلئ مشابهة قوية فانه كما أن الخزكة البدنية فى الطريق المسلك توصل البدن إلى المطلوب فكذا الحركة الذهنية فى مقدمات ذلك الدليل توصل الذهن إلى المطلوب والمشابهة إحدى جهات حسن المجاز وإذا كان كذلك فائما يجب الأخذ بالدليل الذى لأجله أجمعوا لا بإجماعهم :

وجوابه أن السبيل يطلق على الإجماع أيضا إذ لا نزاع فى أن أهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو عمل وقد قال تعالى: (قل هذه سبيلى) وقال: (ادع إلى سبيل ربك) .

وإذا كان مجازا ظاهرا فى الإجماع حمل عليه دون غيره من مجازاته لظهوره فيه ولعموم فائدة الإجماع إذ الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد والدليل إنما يعمل به المجتهد .

(الوجه الخامس) سلطنا دلالة الآية على وجوب اتباع سبيل المؤمنين لكن لاقى كل شئ لأن المؤمنين إذا اتفقوا على فعل شئ من المباحات فلو يجب اتباع سبيلهم فى كل الأمور لزم التناقض لأنه يجب عليهم فعله من حيث أنهم فعلوه ولا يجب لحكمهم بعدم وجوبه وإذا لم يكن إتباعهم واجبا فى كل شئ فائما يجب فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين ويدل عليه أن القائل إذا قال أتبع سبيل الصالحين فهم منه الأمر بإتباعهم فيما صاروا به صالحين .

وجوابه أنها تدل على اتباعهم فى كل شئ لجواز الاستثناء كما عرفت وقولك يلزم إتباعهم فى فعل المباحات ، قلنا هب أن هذه صورة خصت لما ذكرت من الضرورة فتبنى حجة فيما عداها ويلزم من قولك إنما يجب إتباعهم فيما صاروا به مؤمنين أن يكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة فانه لامعنى لمشاقة الرسول عليه السلام إلا أن يترك الإيمان فلو حمل على ما ذكرت لزم التكرار .

(الوجه السادس) سلنا خطر إبتاع غير سييلهم لكن لا نسل وجوب إبتاع سييلهم وقولكم لا واسطة بينهما غير مسلم فيبينهما واسطة وهى ترك الإبتاع أصلا . فلا يتبع لاسييل غيرهم ولا سييلهم .

(والجواب) إن ترك الإبتاع أيضا مطلقا إبتاع لغير سييلهم لأن سييلهم الإخذ بمقاتلتهم وترك الإخذ غير سييلهم قثبت حرمة متابعة غير سييل المؤمنين ويلزم منه وجوب المتابعة وهو المدعى .

(الوجه السابع) سلنا أنه يجب إبتاعهم لكن لافى كل شىء بدليل أنه لا يجب فى فعل المباح كالاكل والشرب وقد تقدم هذا لكن فى كلام صاحب الكتاب .

(والجواب) أنه كقيام الدليل على وجوب متابعة الرسول ﷺ فإنه كما اخرج منه المباح يخرج من متابعة سييل المؤمنين أيضا .

(الوجه الثامن) الدليل على أنه لا يجب المتابعة فى كل الأمور أن إجماعهم إنما يكون عن دليل فسييلهم ليس إثباته باجماعهم بل بذلك الدليل وهذا واضح فالأخذ باجماعهم مخالفة لسييلهم فوجب أن لا يجوز وظهر أنه لا يجب المتابعة فى كل الأمور .

(والجواب) أنهم لما أثبتوا الحكم بدليل غير الإجماع فقد فعلوا أمرين إثباته بالدليل وتمسكهم بالإجماع والآية لما دلت على وجوب المتابعة فى كل الأمور تناولت الصورتين لكن ترك العمل بمقتضاها فى إحدى صورتين لإنقضاء الإجماع على أنه لا يجب علينا الاستدلال بما استدل به أهل الإجماع فى العمل بها فى الباقى .

(الوجه التاسع) سلنا وجوب إبتاعهم فى جميع الأمور ولا يلزم حجية إجماع أهل المصر لأن المؤمنين كل الموجودين إلى يوم القيامة بدليل أنه جمع على بالالف واللام وحينئذ الحجة فى إجماع كل المؤمنين لا مؤمنى المصر الواحد .

(والجواب) أنه إنما المراد مؤمنوا العصر لأن المقصود من الاجماع إنما هو العمل به وإذا كان المراد كل المؤمنين إلى يوم القيامة تعذر العمل به لأنه لا عمل يوم القيامة لانتهاء التكليف إذ ذلك .

قال الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا كبيرة وصغيرة بخلاف تعديلنا قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا السكل فعل الله تعالى على مذهبنا قيل عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فإن السكل يكونون كذلك) .

الوجه الثاني : من الأوجه الدالة على حججه الاجماع قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) اخبر تعالى بأن هذه الأمة وسط والوسط من كل شيء خياره وأعدله فيكون الله تعالى قد عدل هذه الأمة واخبر عن خيرتها فلو أقدموا على شيء من المحظورات لا تنفي عنهم هذا الوصف فيجب عصمتهم عن الخطأ كبيرة وصغيرة .

في قول وفعل لأن تعديلهم من الله تعالى وهو عليم بالسر والعلانية فلو كان فيهم عاص لما عدله بخلاف تعديلنا فإنه مبني على ظننا وما أدى إليه نظرنا مع احتمال خلافه في نفس الأمر .

فإن قلت الآية متروكة الظاهر لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضي إتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض ونحن نحملها على الإمام المعصوم ، قلت لانسلم أنها متروكة الظاهر قوله لأنها تقتضي كون كل واحد منهم عدلا ، قلنا لما ثبت أنه لا يجوز إجراؤه على ظاهره وجب أن يكون المراد أمتناع خلو الأمة عن العدول .

وقوله : يحمله على الإمام المعصوم ، قلنا قوله جعلناكم أمة وسطا صيغة جمع

فعله على الواحد خلاف الظاهر هذا كلام الإمام سؤالا وجوابا . وقد يقال لا يجتمع قول الإمام لانسلم أنها متروكة الظاهر .

قوله : لما ثبت أنه لا يجوز إجراء اللفظ على ظاهره إلى آخره وهو سؤال قوى .

ويمكن أن يقال في جوابه أن الخصم المدعى أن ظاهر الآية موضوع اللفظ وهو تعديل كل واحد وهو غير مراد .

والإمام أجاب بمنع كونها متروكة الظاهر ، ومراد الإمام بظاهرهما غير مراد الخصم فقوله لا نسلم أنها متروكة الظاهر يعنى بالمعنى الذى تعنيه نحر بالظاهر وقوله لما ثبت أنه لا يجوز إجراء اللفظ على ظاهره يعنى ظاهره الذى عتبهوه أنهم وظاهرها عند الإمام أن الأمة لا يتخلوا عن المدول وهو غيب وهو موضوع اللفظ وظاهرها عند الخصم موضوع اللفظ وهذا أفتى ما يقال في الجواب .

وقد قبل مثله في آيات الصافات فادعى بعض المباحثين المنادى . أصل الآية أن ظاهرها هو المعنى الذى أوام عليه لأنها لما ثبت أن إجراء اللفظ على موضوعه يمتنع ويجب حمله على ذلك المعنى .

وكان هو الظاهر ومثل هذا بقول الملك المتطلب في حال قهره بسطوته على عدوه الخسيس أنا فوقك بردى عليك قال فان ظاهر هذا اللفظ المتبادر إلى التهم غير ما هو موضوعه فليس كل ما هو موضوع اللفظ يكون هو ظاهره وكذلك قولك رأيت أسدا يرى بالقتاب ليس ظاهره إلا النارز وهو غير المدعى الحقيقى فقد نقررنا م الإمام .

فان ذلك دللنا أن الآية ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم أن اللفظ هو كل شيء اختياره ويدل عليه وجهان

الأول : أن العدالة من فعل للمبد إذ هي عبارة عن أداء الواجبات واجتناب الموبقات وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا فاقضى أن كونهم وسطا من فعل الله تعالى فظهر أن العدالة غير الوسط .

والثاني : سلمنا أنه تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم يومئذ لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حالة الأداء لا حالة التحمل وذلك مما لا نزاع فيه فان الأمة نصير معصومة في الآخرة وأما في الدنيا فلم قلتم أنها كذلك .

قلت أما أن الوسط من كل شيء خباره فقال تعالى (قال أوسطهم ألم أقل لكم)
أى أعدلهم .

وقال عليه السلام خير الأمور أوسطها أى أعدلها .

وقال أهل اللغة الوسط العدل قال الجوهري (وكذلك جعلناكم أمة وسطا)
أى عدولا .

وأما ما ذكرتموه فالجواب عن الأول أنه باطل على مذهبنا بل الكل من فعل الله تعالى .

قلت : أن العدالة كما مر في تعريفها ليست عبارة عما ذكر بل هي ملكة في النفس وما ذكر تتحقق تلك الملكة به والملكة من فعل الله تعالى .

وعن الثاني وإلى أشار في الكتاب بقوله قلنا حيثئذ لامتزجة لهم أن جميع الأمم عدول في الآخرة فلو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم يبق في هذه الآية تخصيص لأمة محمد ﷺ بهذه المزية والتفضيلة وأيضاً فكان يقول ستجعلكم لاجعلناكم وقد هرض للإعتراض كلامان .

(٢٦٢ - الإجماع ج ٢)

احدهما : لانسلم أنه يلزم من عدم صدور المحذور عنهم كون قولهم حجة
قرب صالح لا يرتكب معصية جاهل لا يمنح بقوله في الشريعة ولا يعطى .

والثاني : أن العدالة لاتنا في صدور الخطاء غلطاً وقد يرد هذا بأن العدالة
التي لاتتافى صدور الخطأ غلطاً هي تعديلنا أما العدالة من الله تعالى فتتافى ذلك
والله أعلم .

قال (الثالث قال عليه السلام لا يجتمع أمتي على خطأ ونظائره فانها وإن لم
تتواتر لكن القدر المشترك بينهما متواتر) .

هذا الدليل ساقط في كثير من النسخ ولذلك لا تجده مشروحا في بعض الشروح
وهو اعتماد على السنة وقد قال الأمدى السنة أقرب الطرق في إثبات كون الاجماع
قاطعا وتقريره أنه روى أن النبي ﷺ قال لا يجتمع أمتي على خطأ ، وأنه قال
لا يجتمع على ضلالة ، وهذان اللفظان لا تجدهما عند المحدثين ، نعم روى أبو داود
من حديث أبي مالك الأشعري قال .

قال رسول الله ﷺ أن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعوا عليكم نبيكم
قتلهمكوا جميعا ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن لا يجتمعوا على
ضلالة ، وسنده جيد وروى معاذ بن رفاعه عن أبي خلف الأشعري عن أنس سمع
رسول الله ﷺ يقول أن أمتي لا يجتمع على ضلالة الحديث أخرجه ابن ماجه
ومعاذ شحفه ابن معين وغيره قال السعدى وأبو حاتم الرازى ليس بحجة ، وقال ابن
سبان أستحق الترك ، وقال الازدى لا يحتاج بعديته ولا يكتب ، وأما أبو خلف
فكذبه ابن معين ، وقال أبو حاتم مندر الحديث ليس بالقوى وروى عن عبد الله
بن عمر قال :

قال رسول الله ﷺ لا يجتمع الله هذه الأمة على ضلالة أبدا رواه الترمذى
وقال غريب من هذا الوجه .

قلت وفي إسناده سليمان بن سفيان وهو ضعيف عند المحدثين ، وقد اختلف أصحابنا في كيفية التمسك بالسنة على الإجماع فقالت طائفة هذه الاخبار وإن لم يتواتر واحد منها لكن القدر المشترك منها متواتر وهو عصمة الأئمة عن الخطأ وهذه طريقة المصنف .

والامام استبعد إدعاء التواتر المعنوي من هذا الخبر ، وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار إلى حد التواتر ولو سلم فالتواتر إنما وقع في مطلق تعظيم الأمة يتأني الاقدام على الخطأ وما ذكره الإمام أولاً صحيح وهو الذي ارتضاه القاضي في مختصره التقريب .

فقال أدعاء الإضرار في هذه المسألة يقربك من الحيد عن الإنصاف ويوسع دعوى الضرورة في كثير من المعاني ، وأما قوله التواتر إنما وقع في مطلق التعظيم لاني التعظيم الخاص فلقاتل أن يقول من تأمل الأحاديث واحدا واحدا عرف أن دلائلنا يدل على هذا التعظيم الخاص وأنها كلها مشتركة في المتن مختلفة الأسانيد .

قال القاضي وهي الأولى وهي أنا قد علمنا قطعا وانتشار احتجاج السلف في الحديث على موافقة الأمة واتباعها والزجر عن مخالفتها بهذه الاخبار التي ذكرناها قال القاضي وما أبدع مبدع في العصر الخالية بدعة إلا وبخه علماء عصره على ترك الانبعا وإثار الابتداع .

واحتجوا عليه بالألفاظ التي قدمناها ، قال : وهذا ما لا سبيل إلى جرده وقد تحقق ذلك في زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم ولم يظهر أحد قبل النظام مطعنا في الأحاديث فلولا أنهم علموا قطعا صدق الرواة لوجب في مستقر المادة أن يبدووا ضربا من المبالغة في الاخبار ،

هذا كلام القاضي ، ولقائل أن يقول أما أن السلف كانوا به يخون على ترك الإنباع وإثارة الابتداع فسلم ، وإما أنهم كانوا يحتجون على ذلك بالألفاظ المتقدمة فغير مسلم ولم تكن هذه الطريقة سالمة عن الاعتراض .

وقال الإمام لم يقل أحد أن الإجماع المنعقد بصريح القول دليل نلني بل منهم من نفى كونه دليلاً بالأصالة ومنهم من جعله قاطعاً ، وأما أمام الحرمين فقد أترف بأنه ليس في السمعيات قاطع على أن الإجماع واجب الانبئاع وسلك طريقاً آخر عقلياً فقال القاطع على أنه حجة قاطعة أنا نقول للإجماع في صورتان نذكرهما ونذكر السبل المرضي في إثبات الإجماع في كل واحدة منها ،

أحدهما : أن يصادف علماء العصر على توافقهم في أطراف الخلة وأوساطها بمعمون على حكم مظهرين والرأى فيه مضطر فيعلم والحالة هذه أن انفاهم أن وقع فلا يحمل على وفاق اعتقادهم وجريانها على منهج واحد فإن ذلك مع بطرق وجوه الإمكان واطراد الاعتقاد مستحيل بل يستحيل اجتماع العقلاء على مقول متفوع به في أساليب العقول إذا كان لا يتطرق إليه إلا بانضمام نظر وسبر فسكر وذلك لاختلاف الناظرين في نظرم .

فإذا كان حكم المادة هذا في النظرى القطعى في الظن بالنظرى الظنى الذى لايفرض فيه قطع ، فإذا تقرر أن اطراد الاعتقاد يحيل اجتماعهم على قول الظن فاذا الفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يرددون قولاً فيعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شىء سمى قطعى عندهم ثم لا يبعد سقوط النقل فيه .

والصورة الثانية : إذا أجمعوا على حكم وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا أيضاً حجة قاطعة ، والدليل عليه أنا وجدنا العصبة الماضين والأئمة المنقرضين متفقين على تبكيك من يخالف إجماع علماء الدهر فلم يزالوا ينسجون المخائف إلى

المروق والمحاداة والمعوق ولا يعدون ذلك أمرا هينا بل يرون الاستجواء على مخالفة العلماء ضللا بينا .

واجماعهم هذا مع الانصاف كالتقطع في محل الظن عند نظر العقل فاذا نتحقق هذا باجماعهم قطعا في حكم مغلون قطع به المجمعون من غير ترديد ظن فليكن الاجماع على تبكيث المخالف وتعيينه مستند قاطع شرعي ولا يبعد أن يكون ذلك بعض الاخبار التي ذكرناها تلقاها من تلقاها من رسول الله ﷺ بقرائن الاحوال قصد النبي ﷺ في انتصاب الاجماع حجة ثم علموا ذلك وعملوا به واستبحروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم فقد تقرر انتصاب الاجماع دليلا قاطعا وبرهانا ساطعا ، هذا كلام إمام الحرمين .

وحاصله أن يقول اتفاق الجمع العظيم على الحكم الواحد يستحيل أن لا يكون لدلالة وأمارة فان كان لدلالة كان الإجماع كاشفا عن ذلك الدليل وحينئذ يجب اتباع الإجماع لان مخالفته تكون مخالفة لذلك الدليل وإن كان لامارة فقد رأينا الأولين قاطعين بالمنع عن مخالفة هذا الإجماع فلو لا اطلاعهم على قاطع يمنع من مخالفة هذا الإجماع لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفته .

فال إمام وهذه الدلالة ضعيفة جدا لاحتمال أن يقال أنهم انفقوا على الحكم للدلالة ولا امارة بل لشبهة وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقتهم شرقا وغربا قد اتفقت كلمتهم لاجل النسبة سلينا الحصر فلم لا يجوز أن يكون لامارة تفيد الظن قوله رأينا السلف : بين على المنع من مخالفة هذا الإجماع .

قلنا لانهم اتفقا والسلف على ذلك سامناه لكنك لما جوزت حصول الإجماع لاجل الامارة فلمعلم أجمعوا على المنع من مخالفة الاجماع الصادر عن الامارة لامارة أخرى ، فان قلت أنهم لا يتمصبون في الاجماع الصادر عن الامارة وقد تمصبوا في هذا الاجماع فدل على أن هذا الاجماع لم يكن عن إمارة .

قلت إذا سلمت أنهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن إمارة فقد بطل قولك أنهم منعوا من مخالفة هذا الاجماع . هذا اعتراض الامام وهو واضح والنظر فيه يطول ، والذي يظهر لي وهو معتمدى فيما بينى وبين الله أن الظنون الناشئة عن الامارات المزدهجة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدى إلى القطع وأن على الاجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديده من السنة وامارات قوية من العقول أنتج المجموع من ذلك أن الأمة لا تجتمع على خطأ . وحصل القطع به من المجموع لاراحد بعينه .

قال : (رالشيعة عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم) .

تقدم أن الشيعة أنكروا كون الاجماع الذى هو اتفاق المجتهدين من الأمة حجة وأعلم أنهم مع ذلك عولوا عليه واحتجوا به ولذن لادونه قول المجتهدين من الأمة وإلا لتاقتض قولهم بل لكونه مشتتلا على قول الامام المعصوم إذ عندهم أن كل زمان لا يخلو عن إمام معصوم يجب نصبه وعلى التقدير متى اتفق المجتهدون فلا بد من موافقة الامام لهم وإلا لم يوجد اتفاق أهل الحل والعقد .

وإذا وجد اتفاق قول الامام معهم كان حجة لامن حيث هو بل بواسطة قول الامام المعصوم ، ولما كان مذهبهم فى أن كل زمان لا يخلو عن إمام معصوم يجب نصبه ظاهر السخافة واضح الفساد والاشتغال يتبين بطلانه من وظائف علم الكلام لم يشتغل صاحب الكتاب برده .

قال : (الثالثة . قال مالك : إجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام أن المدينة لتنفى نخبها وهو ضعيف) .

ذهب الأكترون إلى أن البقاع لا تؤثر في كون الأقوال حجة وذهب مالك
ابن أنس رحمه الله إلى أن إجماع أهل المدينة حجة فمنهم من قال إنما أراد بذلك
أسحاب رسول الله ﷺ ، وقال ابن الحاجب والصحابة والتابعين وقيل نحوول
على المنقولات المشهورة كالآذان والإقامة دون غيرها وذهب إلى الحمل على هذا
القرائى في شرح المنتخب وقرر الإمام منهب مالك وقال ليس يستبعد كما أعتقده
جمهور أهل الأصول قلت ولا ينبغي أن يخالف مالك في ذلك إن أراد به ترجيح
روايتهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا
التأويل ولا ريب في أنهم أخبروا بحوال النبي ﷺ وهذا ضرب من الترجيح لا يدفع
ولا ينبغي أن يظن نلمان أن مالكا رضى الله عنه يقول بإجماع أهل المدينة لذاتها في
كل زمان وإنما هي من زمان رسول الله ﷺ إلى زمان مالك لم تبرح دار العلم
وأثار النبي ﷺ بها أكثر وأهلها بها أعرف ، إذا عرف هذا فقد استدل على حجة
إجماع أهل المدينة بما صح وثبت من قوله ﷺ ، وإنما المدينة كالسكر تنقى خبثها
وينصح طيبها ، (١) والاستدلال بهذا كما ذكره المصنف ضعيف لاهل الحمل على
الخطأ متعذر لانا نشاهد صدور الخطأ من بعض سكانها وكونها من أشرف البقاع
لا يوجب عصمة ساكنيها وإذا تقرر أنه لا أثر للبقاع علم أن إجماع أهل الحرمين
مكة والمدينة والمصريين والبصرة والكوفة غير حجة خلافا لمن زعم ذلك من
الاصوليين قال القاضى في مختصر التقرير وإنما صاروا إلى ذلك لاعتقادهم
تخصس الإجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ماخرج منها إلا
اشهدوذ منهم انتهى فلا يظن الظان أن القائل بذلك قال به في كل عصر .

(١) أخرجه البخارى ، كتاب الحج ، باب « إن المدينة تنقى خبثها ، ومسلم
(شرح النووى ٢/٥٢٠) كما رواه الترمذى عن جابر رضى الله عنه (تحفة الاحوذى
٤١٩/١٠)

قال (الرابعة قالت الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وهم على وفاطمة وابناءهما رضى الله عنهم لأنها لما نزلت لف عليه السلام عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتي ولقوله عليه السلام أني نارك فيكم ما أن تمسكتم به أن تضلوا كتاب الله وعترتي) .

قالت الشيعة اجماع أهل البيت حجة وقالوا أيضا كما نقله للشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع قول على وحده حجة واستدلوا على الأول بالكتاب والسنة والمعنى أما الكتاب فقوله تعالى (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) (١) فقد نفا عنهم الرجس والخطأ رجس فيكون منفيًا عنهم وأهل البيت هم على وفاطمة وأبناهما الحسن والحسين رضى الله عنهم لأنه كما روى الترمذى لما نزلت هذه الآية لف النبي ﷺ كساء وقال هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً .

وأما السنة فاروى الترمذى وأخرج مسلم في صحيحه معناه من قوله ﷺ : إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي (٢) ، وأما المعنى ولم يذكره المصنف فإن أهل البيت مهبط الوحي والنبي منهم وفيهم فالخطأ عليهم أبعد ، ولم يذكر المصنف الجواب عما استدلوا به والجواب عن الآية أنا وأن سلمنا انتفاء الرجس في الدنيا فلانسلم أن الخطأ رجس ، ومنهم من أجاب بأن ظاهر الآية في أزواجه عليهم السلام لأن ما قبلها وما بعدها خطاب معهن لقوله تعالى (وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى) .

(١) سورة الأحزاب آية (٣٣) .

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده عن يزيد بن جبان التميمي ، كما رواه مسلم

والترمذى (الفتح الكبير ١/٤٥١) .

قال الإمام ويجرى هذا مجرى قول الواحد لابنه تعلم واطمني إنما أريدك بالخير ومعلوم أن هذا القول إنما يتناول ابنه فكذلك ها هنا .

وهذا الجواب وإن انضح من جهة المعنى واعتضد بما في الأصول والأحكام وغيرهما من كتب الأصول من أم سلة قالت للنبي ﷺ الست من أهل البيت فقال صلى إن شاء الله فيعده من جهة الخير ما في صحيح مسلم من أن أم سلة قالت وقد لف ﷺ عليهم الكساء فأتا معهم يارسول الله قال أنك إلى خير وفي الترمذي قال أنت على مكانك وأنت إلى خير ومن المعنى أن الكاف والميم لا يكون إلا للذكر .

(والجواب) عن الحديث أنه من باب الاحاد ولا يجوز عندهم العمل بها في الفروع فضلا عن الأصول ولو كان قطعا فإتما تقتضى وجوب التمسك بمجموع الكتاب والعترة لا بقول العترة وحدهم .

(والجواب) عن المعنى إنه باطل بزوجهاته ﷺ فأنهن شاهدن أكثر أحواله مع أن قولهن وحده غير حجة والله أعلم وقد يقال قدم المصنف أن الشيعة من منكرى الاجماع ؛ ثم نقل عنهم هنا أن اجماع العترة حجة ومن اعترف بشيء من الاجماع لا يقال انكر أصل الاجماع .

(والجواب) ان الاجماع المصطلح انكره من أصله وما اعترفوا به ليس منه وان حصل وفاق بقية الأمة بل لاجل العترة فإقتناطهم اعترفوا بشيء منه وما قالوه لم نوافقهم عليه وقد سبقت الإشارة إلى هذا في قوله والشيعة عولوا عليه .

قال (الخامسة) قال القاضي أبو خازم اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقيل اجماع الشيخين لقوله اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر .

ذهب القاضي أبو حازم من الخنزية بالحاء المعجمة وكذا أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين إلى أن اجتمع الخلفاء الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي حجة مستدلين بما رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه وصححه الترمذي والحاكم في المستدرک وقال علي شرطهما من قوله ﷺ ، عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، (١) الحديث فان قيل هذا عام في كل الخلفاء الراشدين قيل المراد الأربعة لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة من بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وكانت مدة الأربعة هذه ، قيل والصحيح إن المكمل لهذه المدة الحسن بن علي وكانت مدة خلافته ستة أشهر بها تكمل الثلاثون ولكن الحسن رضی الله عنه لم تنسح مهلته ولم تبرز أرامره ولا عرفت طريقته لقلة المدة .

. وذهب إلى بعضهم أن اجتمع الشيخين وحدهما حجة لقوله عليه السلام ، افتدوا باللذين من بعدى أبي بكر وعمر، (٢) رواه أحمد بن حنبل وابن ماجه والترمذي وقال حسن وذكره ابن حبان في صحيحه .

وأجاب الامام وغيره عن الخبرين بالمعارضة بقوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديت ، وهو حديث ضعيف .

واجاب الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع بأن ابن عباس خالف جميع

(١) رواه الإمام أحمد في مستدركه ، وابن ماجه ، باب ، اتباع سنة الخلفاء الراشدين ، كما رواه أبو داود والترمذي ، وقال : حديث حسن صحيح .

(٢) رواه ابن ماجه والترمذي ، من رواية حذيفة ، كما صححه ابن حبان (الفتح الكبير ٢١٥/١) .

الصحابة في خمس مسائل انفرد بها وابن مسعود انفرد بأربع مسائل ولم يحتج عليهم
أحد بالاجماع الاربعة .

قال (السادسة يستدل بالاجماع لما لا يتوقف عليه كوحدة الصانع وحدث
العالم لا كائباته

الاجماع وإن كان حجة لكن لا يستدل به على جميع الاحكام بل على بعضها
وهو ما لا يتوقف ثبوت حجة الاجماع على ثبوته سواء كان من الفروع أو الاصول
أما يتوقف ثبوت الاجماع على ثبوته فلا يستدل بالاجماع عليه وإلا فيلزم الدور
وقد مثل صاحب الكتاب الاول بحدث العالم ووحدة الصانع أي ثبوت الاجماع
لا يتوقف على هذين لجواز معرفة الاجماع قبل معرفة حدث العالم ووحده
الصانع .

وقد قال الاسفراينى وغيره من الشراح ان المثال غير صحيح لان كون
الاجماع المصطلح حجة متوقف على وجود المجمعين الذين هم المجتهدون من الامة
المحمدية ولا يصير الشخص من هذه الامة إلا بعد معرفة وحدة الصانع وحدث
العالم فوضح أن الاجماع متوقف على معرفة هذين ولك ان تمنع توقف حجة
الاجماع على وجود المجمعين إذ هو حجة وإن لم يجمعوا .

ومثال الثانى واليه الاشارة بقوله لا كائباته اثبات الصانع واثبات كونه متكلم
والنبوة فان الاجماع يتوقف على ذلك إذ ثبوته بالكتاب والسنة صحة الاستدلال
بها موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلم وعلى النبوة فلوا ثبتنا وجود الصانع
والنبوة بالاجماع لزم الدور لتوقف ثبوت المدلول على ثبوت الدليل .

الباب الثاني

في أنواع الإجماع

قال (الباب الثاني في أنواع الإجماع وفيه مسائل الأولى إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدم أحداث الثالث والحق أن الثالث ان لم يرفع بحمأ عليه جز وإلا فلا مثاله قيل في الجدد مع الأخ الميراث للجد وقيل لهما فلا سبيل إلى حرمانه) لك هنا مناقشتان .

احدهما : كان من جنس الوضع تأخير هذا الباب عن الذي بعده وهو الثالث في شرائط الإجماع .

والثانية : أن الإجماع شيء واحد ليس تحته أنواع لكنه أراد الأنواع ما لا يكون إجماعاً عند طائفة دون الآخرين وهو إجماع بالإتفاق ، ثم عرض للفصل أنه اختلف أهل العصر في المسألة على قولين هل يجوز لمن بعدم أحداث. قول ثالث وفيه ثلاث مذاهب .

الأول : المنع مطلقاً وعليه الجمهور .

والثاني : الجواز مطلقاً وعليه طائفة من الحنفية والشيعة وأهل الظاهر .

والثالث : وهو الحق عند المتأخرين وعليه الإمام وأتباعه الآمدى ان الثالث ان لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجر أحداثه والاجز مثال الأول إذا مات رجل وخلف جداً وأخوة ذهب بعض العلماء إلى الاشتراك وذهب الباقرن إلى سقوط الأخوة بالجد فلو قال قائل باسقاط الجدد بالأخوة لم يجر لانه رافع لأمم يجمع عليه

حستفاد من القولين المتقدمين وهو أن الجسد إما منفرداً أو مشاركا للأخوة فإذا أسقطنا الجسد فقد رفعنا أمراً بما عليه وهذا المثال سبق المصنف بذكره الإمام والآمدى وغيرهما وهو صحيح .

وإن صح ما نقله ابن حزم الظاهري من ذهاب بعضهم إلى انفراد الأخ بالمال لأن الإجماع وقع بعد ذلك على خلافه ومن أمثلته أيضا الجارية الثيب إذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيباً قديماً .

قال بعضهم تمنع الرد وقال آخرون بالرد مع العقد فالقول بالرد بجائز ثالث كذا صورته الآمدى في الثيب وابن الحاجب في البكر ، فان قلت كيف .

قال الشافعي رضي الله عنه ومالك والليث في الثيب بالرد بجائزاً قلت لم يثبت تكلم جميع الصحابة في المسألة بل كان القولان ممن يتكلم فيها فقط ولو فرض كلام جميعهم فلا نسلم استقرار رأيهم على قولين .

وهذا الفرض على تقرير صحة اختلاف الصحابة بل قد روى عن زيد بن ثابت مثل قولنا ثم أن المنقول عن علي وعمر لم يصح .

قال والى رحمه الله أيده الله وقد وقعت على أسانيد وردت في ذلك عنهما فرأيتها كلها ضعيفة وأمثلها الرواية عن علي وهي منقطعة لأنها من رواية علي بن الحسين وهو لم يدرك جده .

ومثال الثاني وهو ما لم يرفع : ما عليه ولم يثبت له في الكتاب قيل يجوز فسح النكاح بأحد الميوب الخمسة وقيل لا يجوز بشيء منها فالقول بالنسخ بالبعض دون بعض ليس رافقاً لما جمعوا عليه بل هو موافق لكل من القولين في بعض مقالاته ومثاله أيضا قيل يحل أكل متروك التسمية سهواً وعمداً وقيل لا يحل لا سهواً ولا عمداً فالقول بالحل في السهو دون العمد جائز .

قال (قيل انفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطا بعدمه فزال بزواله قيل
وارد على الواحدى قلنا لم يعتبر فيه إجماعا) .

احتج الجمهور وهم المانعون مطلقا بوجهين .

أحدهما : أن اختلافهم على قولين إجماعا على أنه يجب الأخذ بأحدهما ولا
يجوز المدول عنها وتجويز القول الثالث مبطل فكان مبطلا للإجماع وذلك باطل
والجواب الأخذ بأحد القولين وعدم جواز غيرهما مشروط بعدم حدوث
ثالث فإذا حدث ثالث انتهى شرط الاتفاق على وجوب هذا الأخذ بأحد القولين
وامتناع الثالث .

واعتترض الخصم على هذا الجواب بأنه وارد على الواحدى إذ الشبهة قائمة
بمعينها فيقال إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر
الثاني ، فإذا ظهر فقد زال شرطه فيجوز القول بخلافه .

وأجيب عنه بأن الاحتمال وإن كان قائما في الإجماع على القول الواحد
لكنهم منعوا فيه من إحداث ما يخالفه وجزموا بوجوب الأخذ به دائما بخلاف
ما إذا اختلفوا على قولين فلم يبطلوا بنى الإحتمال المذكور فليس لنا أن نحكم عليه
بالتسوية وهنا كلامان .

أحدهما : أن في صحة وقوع اشتراط عدم إحداث الثالث في الإجماع على
أحد القولين نظراً ومن نقل ذلك .

والثاني : أنه مبنى على أنه لا يجوز حدوث إجماع بعد إجماع سبق على
خلافه وقد ذهب أبو عبد الله إلى أنه يجوز لكن لا يقع وقال الامام أنه الأولى
تأسيان .

قال (قيل اظهاره يستلزم تخطئة الاولين وأجيب بأن المحذور هو التخطئة في
واحد وفيه نظر) .

الوجه الثاني أن الذهاب إلى الثالث إنما يجوز لو أمكن كونه حقاً ولم يمكن.
ذلك إلا أن يكون القولان باطلين ضرورة أن الحق واحد .

وحيثُ يلزم إجماع الأمة على الخطأ .

وأجيب بأن المحذور وهو تخطئة الأمة في حكم واحد أجمعوا عليه كشيء .
حفظ الجسد مثلاً في الميراث .

أما تخطئة كل فريق في حكم فلا محذور فيه .

قال صاحب الكتاب وفيه نظر ، ووجهه أنه إذا أخطأت كل الأمة في شيئين
كل شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجتمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق
في قوله فقد خطأ كل الأمة وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز
إقسام الأمة إلى شطرين كل شطر بخطيء في مسألة .

والأكثر على أنه لا يجوز .

واختار آدمي خلافه واعلم أن الجواب من أصله لم يذكره الإمام بل قال
هذا الإشكال غير وارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد
الأقسام فساد الباقي سلمنا لكن لا يلزم الذهاب إلى القول الثالث كونه حقاً لأن
المجتهد يعمل بما اداه إليه إجهاده وإن كان خطأ في نفس الأمر ولك أن تقول
على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم النخطة وإنها بمنزلة فقد علم أن
الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب إليه .

قال (الثانية إذ لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بدم التفتيش والحق أن
نصوا بدم الفرق أو اتحاد الجامع كتوريت العمدة والمخالفة لم يجز لأنه رفع بجمع عليه
والاجاز ولا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم مساعدته في جميع الأحكام)

لعلك تقول ما للفرق بين هذه المسألة والتي قبلها مع أن القول بالتفتيش

إحداث لقول ثالث ويعتضد بأن الامدى لم يفرد هذه المسألة بالذكر بل ذكرها في ضمن تلك .

وحاصل ما ذكره القرافى في الفرق أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعددأ والأولى مخصوصة بما إذا كان محله متحدأ والشرح أن أهل العصر لم يفتصلوا بين مصألتين بأن ذهب بعضهم إلى الحل فيهما والآخرى إلى التحريم فيها وأراد من بعدم الفصل فهذا يقع على أوجه .

أحدها : أن ينصوا على عدم الفرق بأن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في الحكم الفلان فإنه يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوم أن الخلاف جار فيه وصرح فيه الجار بردى ، وهو صحيح وإن أنكره طوائف من شارحى الكتاب .

فقد حكاه القاضى أبو بكر في مختصر التقريب والإرشاد .

قال واحتج قائله بأن الإجماع على منع التفرقة ليس بإجماع على حكم من الأحكام فلا معول عليه لكنه كما قال القاضى غلط ومراغمة لما قاله الأئمة صريحاً .

وقوله ليس من الأحكام باطل لأنهم إذا أجمعوا على منع الفصل فقد أجمعوا على منع التحريم في إحداهما مع التحليل في الأخرى أو بالعكس .

وهذا تعرض لحكم نفياً وإثباتاً .

والثانى : أن لا ينصوا على ما ذكر بل يعلم اتحاد الجامع بين المسألتين لذلك جار مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورت العمة ورت الحالة ومن منع إحداهما منع الأخرى .

وإنما جمعوا بينهما من حيث أنه انتظمها حكم ذى الإرحام قال الإمام فهذا بما لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما إلا أن هذا الإجماع متأخر (م ٢٧ — الإبهاج ج ٢)

عن سائر الاجماع في القوة وذهب بعض الناس إلى الخلاف فيه ،
والثالث : وبالله الإشارة بقوله والاجاز أن لا يكون كذلك قتل لا يجوز
الفرق والحق جوازه وقوله وألا يجب إشارة إلى الدليل عليه أى لو لم يجرى سكن
الدليل هو أنه واقعه في مسألة ويلزم على ذلك أن من وافق مجتهدا في مسألة لدليل
أن يوافق في كل المسائل وهو باطل ويلزم منه سد باب الاجتهاد .

(فائدة) ظاهر كلام الإمام والمصنف أن نحو قولهم لا يقتل المسلم بالذم
ولا يصح بيع الغائب وقول بعضهم يقتل ويصح جريان خلافه في أنه هل يجوز
الفصل فيقال يقتل المسلم بالذم ولا يصح بيع الغائب أو العكس وبه يشعر إيراد
القاضي في مختصر التقريب .

وصرح الآمدى بنفى الخلاف في ذلك وما افتتاهه كلام الإمام غير بعيد عن
التفصيل فيه يؤدي إلى تخطئة كل الأمة إذ يلزم خطأ شرطهم في جواز قتل المسلم
بالذم وخطأ النظر الآخر في منح الغائب .

وقد تقدم أن الأكثرين منعوا إنقسام الأمة إلى فردين كل فرده خاطئه في
مسألة وقد يقال لا يلزم من الذهاب إلى التفصيل كونه حقا في نفس الأمر ، بل
يكفى أن يكون في ظن المجتهد كذلك وقد سبق هذا .

قال : (قيل أجمعوا على الاتحاد قلنا عين المعنى قيل قال الثوري الجماع ناسيا
ينظر الصائم والأكل لا قلنا ليس بدليل) .

احتج من منع الفصل مطلقا بأن الأمة إذا تال نصفها بالحرمة في المسألتين وقال
النصف الآخر بالحل فهما فقد اتفقا على اتحاد الحكم في المسألتين وأنه لا فصل
بينهما فيكون الفصل ردا للاجماع .

وجوابه أنه إن عني بقوله اتفقوا على أنه لا فصل بينهما أنهم نصوا على استوائهما

في الحكم وهما مستويان في علة الحكم فليس كذلك لأن النزاع ليس في هذا وإن أراد أن ذلك لازمه فليس كذلك لأنه لا يلزم من عدم التعرض لتحريم التفصيل الحكم بتحريمه واتحاد الحكم وهذا عين الدعوى وأول المسألة واحتج من أجاز الفصل مطلقاً بأنه وقع الاترى إلى ذهاب بعض العلماء إلى أن الجماع ناسياً يفطر والأكل ناسياً لا يفطر .

وقال بعضهم لا يفطر واحد منها ثم فرق سفيان الثوري رضي الله عنه فقال الجماع ناسياً يفطر والأكل لا بعد النسيان في الجماع دون الأكل ، وأضرب الإمام عن الجواب عن هذا لوضوحه ، وأجلب المصنف بأن قول الثوري ليس حجة علينا وقد يجاب أيضاً بأنهم ينصرون في هذه الصورة على عدم الفرق أو اتحاد الجامع وبأن فتياً الثوري بتلك عملها قبل استقرار المجمعين على القولين المطلقين .

قال : (الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي لنا الإجماع على الخليفة بعد الاختلاف وله ما سبق) .

للسئلة ثعب ذ. النظر وشفا التليل فيها أن يقال هل يجوز أن يجمع على شيء سبق خلافه وذلك على حالتين .

الأولى : ولا تعرض لها في الكتاب أنه هل يجوز إنعقاد الإجماع بعد إجماع على خلافة ذهب الاكثرون إلى المنع وذهب أبو عبدالله البصري إلى الجواز قال الامام وهو الأولى لأنه لا إمتناع في إجماع الأمة على قول بشرط أن لا يطرأ عليه إجماع آخر ولكن إتفق أهل الإجماع على أن كل أجمعوا عليه فإنه يجب العمل به في كل الأعصار أمنا من وقوع هذا الجائر .

الثانية : أن يختلف أهل العصر على قولين في مسألة ثم يقع الإجماع على أحدهما فللخلاف حالتان .

أحدهما : أن لا يستقروا ولم يتفرغ لها الأمدى في الأحكام فالجمهور على جواز وقوع الاجماع بعده وخالف أبو بكر الصيرفي كما اقتضاه إطلاق الإمام وشيعته .

والثانية أن يستقر ويمضى أصحاب الخلاف عليه مدة وفيه مسألان .

أحدهما : إذا اختلف أهل العصر على قولين فهل يجوز لأهل ذلك العصر بينهم بعد استقرار الخلاف الاتفاق على أحد القولين والمنع من التصير إلى القول الآخر فيه خلاف يبنى على اشتراط إقراض العصر في الاجماع فإن اشتراطنا جاز بلا نظر والافقيه مذاهب .

أحدها : وهو إختيار الإمام أنه لا يجوز مطلقا .

والثاني : وهو إختيار الأمدى عكسه .

والثالث : يجوز إن كان مستند اتفاقهم على الخلاف التقياس والاجتهاد .
لادليل قاطع .

المسألة الثانية : إذا اختلفوا على قوايين ومضوا على ذلك فهل يتصور إتمام إجماع العصر الثاني بعدهم على أحدهما حتى يمنع التصير إلى القول الآخر ، ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل وأصيرفي وإمام الحردين والنزالي إلى إمتناعه واختاره الأمدى .

وذهب الجمهور إلى الجواز وتبعهم ابن الحاجب إذا عرفت ذلك فاستدلال المصنف على جواز وقوع الاجماع بعد الاختلاف باتفاق الصحابة على إمامة أبي بكر بعد إختلافهم فيها وهو دليل على المسألة الأولى ومثله الاستدلال بأجمعهم على دفعه عليه السلام في بيت عائشة بعد إختلافهم ولك أن تمنع أن كلا منهما كان جازما بمقالته وقبول إنما كان إختلافهم على سبيل المشورة ولم يستقر لاحد منهم .
الجزء بشيء .

واستدل للمسألة الثانية بانفاق التامين على المتع من بيع أمهات الاولاد بعد
:بإختلاف الصحابة .

قوله وله ماسبق أى وللصيرفى ماسبق فى منع أحداث قول ثالث وتقريره
:أن إختلافهم إجماع على جواز الاخذ بأى قول كان .

فلو إنعقد الاجماع الثانى لامتنع الاخذ بما أجمعوا على جواز الاخذ به فلزوم
:رفع الاجماع بالاجماع .

وجوابه ماسبق أنهم إنما جوزوا بشرط أن لا يحصل إجماع والله أعلم .

وأنت إذا إنتهى بك التفهم فيما أوردناه إلى هنا علمت أن المسألة فى كلام
:صاحب الكتاب غير مختصة بما إذا أجمع أهل ذلك العصر الذى أجمعوا بينهم
بل هى أعم من المسألتين ولم تتميز بتخصيص بعض الشارحين لها بالمسألة الاولى
مفتراً باقتصار المصنف من الدليل على مثال وقع الاجماع فى صورته بعد
:الاختلاف من حصل منهم الاختلاف .

قال : (الرابعة الاتفاق على أحد قولى الاولين كالاتفاق على حرمة بيع أم
للولد والمتعة إجماع بخلاف بعض المتكلمين والفقهاء لنا سبيل المؤمنين قيل فإن
تنازعتم أوجب الرد إلى الله قلنا زال الشرط قيل أصحابى كالنجوم قلنا الخطاب
سع العوام الذين عصروهم قيل إختلافهم اجماع على التخيير قلنا زال لزوال
شرطه) .

معنى الكلام فى تصور وتويع الاجماع بعد الاختلاف والنظر الآن فى أنه إذا
:هل يكون حجة ولو قوعه حالتان :

احدهما : أن يقع من أهل العصر الثاني الاجماع على إحدى مقالتي أهل العصر الأول كوقوع الاجماع على منع بيع أم الولد من الباتنين بعد اختلاف الصحابة فيها وعلى أن نكاح المتعة باطل مع أن ابن عباس رضى الله عنه كان يقضى بالجواز قال بعض الثماريين وفي المثاليين نظر أما الأول فللمخالفة بعض الشيعة وكونه قولاً للشافعي ولك أن تقول أما مخالفة بعض الشيعة فلا اعتداد بها وأما كونه قولاً للشافعي فليس كذلك إذ لم ينص على ذلك لا في القديم ولا في الجديد وإنما قيل أن في كلامه ميلاً إليه .

وذهب معظم الأصحاب إلى أن هذا الاختلاف قول ، قال وأما الثاني فليبقا المخالفة فيه من ذفر ولك أن تقول أن صح عنه فلا اعتداد بخلافه بعد قيام الاجماع قبله وبعد أن قاس على خلافه وفي شرح الجار بردي أن مراد المصنف بالمتعة التمتع ، شرحه بأن عثمان كان ينهى عنه ثم صار إجماعاً أنه جائز إذا عرفت ذلك فهذه الحالة هي مسألة للكتاب والذي عليه المصنف تبعاً للإمام والجمهور . أنه إجماع فوم به الحجة وتحرم مخالفته .

وذهب كثير من الشافعية ومن المتكلمين والحنفية إلى خلافه لنا إذ ما أجمع عليه أهل العصر الثاني سبيل المؤمنين فيجب أتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين احتجاجاً بثلاثة أوجه .

احدها : قوله تعالى (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول (١))
أوجب الرد إلى كتاب الله والرسول عند التنازع فيجب أن يرد إليهما دون الاجماع واجيب بوجهين .

(١) سورة النساء آية (٥٩) .

أحدهما : وهو المذكور في الكتاب أن وجوب الرد مشروط بالتنازع والتنازع قد زال بخصوص الإجماع فزال وجوب الرد لزوال شرطه وهو التنازع ولك أن تقول لاختفاء في وجود النزاع قبل حصول الإجماع فكان يجب رده ولا يجوز الإجماع .

الثاني : وهو حسن الرد أن الإجماع رد إلى الله والرسول ﷺ .

وثانيها : ما روى من قوله ﷺ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم جوز الأخذ بقول كل منهم . لم يفتل بين ما يكون بعده إجماع أولاً فلو وجب الأخذ بقول أهل الإجماع لزم التخصيص وأعلم أن هذا الحديث رواه ابن منده أن أبو الإمام أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده أن أبو الحسين عمر بن الحسن بن علي حدثنا عبد الله بن روح المدني حدثنا سلام بن سليمان حدثنا الحارث بن عاصم عن أبي عمير عن بن أبي سفيان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال :

نال رسول الله ﷺ مثل أصحابي في أمي مثل النجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وروى نعيم بن حماد الخزازي عن عبد الرحيم بن زيد العمري عن أبيه عن سعيد بن المديب عن عمر مرفوعاً سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدى فأوحى إلي يا محمد أن أصحابك عندي بمنزلة النجوم بعضها أضوأ من بعض فمن أخذ بشيء منهم عليه على اختلافهم عندي على هدى .

وهذا حديث قال فيه أحمد لا يصح ثم أنه منقطع قال ابن المسيب لم يسمع من عمر شيئاً .

وأجاب بأن الخطأ ليس بجميع الصحابة ولا للجهتدين منهم إذ ليس إتيان واحد منهم الآخر أولى من العكس فتعين أن يكون الخطاب مشافهة للعوام الذين

في عصر الصحابة وإذا كان كذلك وقد افترضوا فعوام العصر الثاني وخواصهم غير مخاطبين بهذا الحديث ولم يذكر الإمام هذا الجواب بل أجاب بتخصيص الحديث بتوقف الصحابة في الحكم حال الاستقلال مع عدم جواز الاقتداء في ذلك بعدم انعقاد الاجماع فوجب تخصيص الاجماع عنه والجامع بينهما تصحيح الاجماع المنتقد أخيراً ، ولك أن تقول على جواب المصنف خطاب المشافهة يعم كل العوام ولازم أن يكونوا كذا يكون مخاطبين وليس كذلك على جواب الإمام أنه إذا خص من العموم صورة لا يلزم تخصيص غيرها وهذا ذكره للقرافي .

وقد يقول من ينصر الإمام إذا خصت صورة لمعنى وجد في صورة أخرى قيست على المتخصصة وأخرجت من العموم ويفرق من يعضد القرافي لأن الاقتداء بهم في التوقف مغل بمقصود التكليف فلذلك أمتنع بخلاف الاقتداء بهم في القول الآخر .

وثالثها : وبالله الإشارة بقوله اجماع على التخيير أن في ضمن اختلاف أهل العصر الأول الاتفاق على جواز الاخذ بأيهما أريد فلو انعقد الاجماع الثاني لتدافع الاجماعان وأجاب بأن إجماعهم على التخيير بين القولين مشروط بأن لا يحدث إجماع فلما زال الشرط بحصول الاجماع زال المشروط وهو التخيير .

الحالة الثانية : وليست في الكتاب أن يختلف أهل العصر ثم يقع الرجوع منهم بأعيانهم فقليل ليس بمجدة وقيل حجة يحرم مخالفته وهو مختار الإمام ولقوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وعليك باعتبار الاجوبة المتقدمة وأجوبتها هنا .

وقال (الخامسة : إن اختلفت الأمة على قولين فانت إحدى الطائفتين يصير قول الباقي حجة لانهم محل الأمة) .

إذا اختلفت الأمة على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو كفرت قال الإمام وأتباعه يعبر القول الآخر بماً عليه لأنه عند الموت أو الكفر يتبين باندرج قول تلك الطائفة الأخرى تحت أدلة الاجماع لصيرورتهم حينئذ كل الأمة وإنما قلت عند الموت ولم أقل بالموت لسؤال يرد فقال يلزم أن يكون قول الباقي حجة لاجل موت أولئك وليس موتهم مناسباً لسكون قول الباقي حجة وجوابه أن قولهم سار حجة عند الموت لأنه إذ ذاك قول كل المؤمنين لا بالموت .

وقال الأمدى إنه لا يكون اجماعاً ذكره في آخر المسألة الثانية والعشرين .

قال (السادسة : إذا قال البعض وسكت الباقي فليس باجماع ولا حجة وقال أبو علي اجماع بعبدهم وقال أنه هو حجة لنا ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد قيل يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالفاً وجوابه المنع وأنه إثبات الشيء بنفسه) .

إذا قال بعض المجتهدين قولاً في المسائل التكليفية الاجتهادية وعرفه الباقي وسكنوا عن الانكار فإن ظهرت عليهم أمارات الرضا بما ذهبوا إليه فهو اجماع بلا خلاف .

قال القاضى عبد الوهاب من المالكية والقاضى الرويانى من أصحابنا وقضية ذلك انه إن ظهرت عليهم أمارات السخط لا يكون اجماعاً بلا نزاع وكلام الإمام كالصريح في ان الخلاف جار وإن ظهرت أمارات السخط فإنه قال السكوت يحتمل وجوهاً سري الرضا وعد منها ان يكون في باطنه مانع من إظهار القول قال وقد

يظهر عليه قرائن السخط وإلا شبه أن هذا ليس من عمل الخلفاء وإن لم يظهر عليهم شيء سوى السكوت فقيه مذاهب :

أحدها : أنه ليس بإجماع ولا حجة وبه قال شذالي والإمام واتباعه ونقله هو والآمدى عن الشافعي لكن قال الرافعي المشهور عند الأصحاب أن الإجماع السكوتي خجة لأنهم لو لم يساعدوه لاعترضوا عليه وهل هو إجماع أو لا فيموجهان وقال الشيخ أبو إسحاق في اللمع أنه إجماع على المذهب .

والثاني : أنه إجماع بعد انقراض العصر ، وبه قال أبو علي الجبائي والإمام أحمد وهو أحد الوجهين عندما نقله الرافعي .

الثالث : أنه حجة وليس إجماعا ، وذهب إليه أبو هاشم بن أبي علي وهو المشهور عند أصحابنا كما نقله الرافعي وهل المراد بذلك أنه دليل آخر من أدلة الشريعة غير الإجماع أو أنه ليس إجماع قطعي بل ظني النظر مضطرب في ذلك ويؤيد القول قول الماوردي ، والقول الثاني أنه لا يكون إجماعا ، قال الشافعي من نسب إلى ساكت قولاً فقد كذب عليه فافتضى أن الساكت لا ينسب إليه قول لاظنا ولا تطعا ويضد الثاني قول أبي عمرو بن الحاجب في المختصر الكبير هو حجة وليس بإجماع قطعي .

والرابع : ذهب إليه أبو علي بن أبي هريرة إن كان هذا القول من حاكم لم يكن إجماعاً ولا حجة وإلا فإجماع لأن الاعتراض على الحاكم ليس من الأدب فلمل السكوت . لذلك وأيضاً فالحكم في المختلف فيه لا ينكر ويصيره مجمعا عليه بخلاف الفتيا .

والخامس : عكس ذلك لأن الحكم إنما يصدر بعد بحث واتقان بعد الكلام مع العلماء وتصويبهم لذلك فاذا سكتموا عن الحكم جعل ذلك إجماعاً وأما الفتيا

فلا يحتاط فيها بالحكم ، وذهب إلى هذا أبو اسحاق المروزي ثم استدل صاحب الكتاب على مذهب إليه هو وإمامه من أنه ليس بإجماع ولا حجة بأن السكوت يحتمل وجودها سوى الرضا وهي كثيرة .

أحدها : أنه كان في مهلة النظر .

الثاني : أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول وهو الخوف :

والثالث : أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الإنكار فرضا وقد ذكر هذه الأوجه في الكتاب .

والرابع : ربما رآه قولا شائعا لمن أذاه إليه اجتهاده وإن لم يكن موافقا عليه الخامس : ربما أراد الإنكار ولكنه ينتهر فرصة التمكن منه ولا يرى المبادرة إليه مصلحة .

والسادس : أنه لو أنكر لم يلتفت إليه .

والسابع . ربما سكت لظنه أن غيره قام مقامه في ذلك . وإن كان قد غلط فيه والثامن : ربما رأى ذلك الخطأ من الصغائر فلم ينكر وإن احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علينا أنه لا يدل على الرضا لاقطعا ولا ظنا هذا وهذا معنى قول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول ولقائل أن يقول ما أنها لا تدل على الرضا قطعا فسلم وأما ظاهر فمتنوع أن هذه الاحتمالات مرجوحة بالنسبة إلى احتمال الرضا وذلك ما هو ظاهر الفساد كالثامن فإن الصغيرة يجب إنكارها كما يجب إنكار الكبيرة ، قال القرافي ، وقد اختلف الناس في المندوبات والمكروهات هل يدخلها الأمر والإنكار أم لا وأما الواجبات والمحرمات صغائر كانت أم كباائر فيدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إجماعا واحتج أبو هاشم بما ذكره في الكتاب من أن الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يعرف له مخالف وجوابه أن ذلك متنوع ولو سلم فلا استدلال به إنما يتم أن لو كان الإجماع السكوتي حجة إذ هو عينه فلو شتم الإجماع السكوتي به لأنتم الشيء بنفسه .

وفي عبارة المصنف كما قال الجاربردى تساهل لانه اثبات للشيء . بفرد من أفراده
إلا بنفسه ولم يذكر المصنف حجة أن على والرد عليها لانه إذا بطل كونه حجة بطل
كونه إجماعا وهذا من حسن الاختصار رحمه الله .

قال (فرع قول البعض فيما تعم به البلوى كقول البعض وسكوت الباقيين) .
هذه المسألة فيما إذا قال بعض أهل العصر قولاً ولم يعلم له مخالف ولا أنه بلغ
جميع أهل العصر وليست مختصة بعصر الصحابة على خلاف ما صوره الإمام وتلك
المسألة فيما إذا نقل أنه بلغ جميعهم وسكتوا عليه .
وفي هذه المسألة ثلاثة مذاهب .

أحدها : أنه ليس بإجماع ولا حجة لأن الإجماع السكوتي إنما كان حجة إجماعاً
لأن بعضهم قال الحكم وسكت الباقيون مع العلم به فلو كان ذلك الحكم خطأ لحرم
عليهم السكوت عن الإنكار فالسكوت دليل الرضا وهذا لا يمكن حمل السكوت
على الرضا لاحتمال أن يكون ذلك لعدم العلم به .

وثانيها : أنه كالسكوتي حتى يجرى فيه الخلاف المتقدم لأن الظاهر مع الاشتهار
وصوله إليهم .

وثالثها : وهو الحق عند الإمام وأتباعه وبه جزم منهم المصنف أن هذا
القول إن كان فيما تعم البلوى كنتفض الوضوء بمس الذكر كان كالسكوت إذ لا بد
لن انتشار فيهم من قول لكنه لم يظهر وإلا لم يكن إجماعاً ولا حجة لاحتمال زهول
البعض عنه .

واعلم أن الأمدى صور المسألة بما إذا ذهب واحد من أهل العصر إلى حكم ولم
ينتشر بين أهل العصر لكنه لم يعرف له مخالف وتبعه بن الحاجب في شرطه عدم

الانتشار وظاهر كلام الإمام وصرح به صنّ الدين الهندى وتصوبه المسألة بما
إذا انتشر .

واعلم أنه لا مخالفة بين الكلامين فان الانتشار في كلام الآمدى محمول على الشهرة.
وان لم يعلم أنه بلغ الجميع والانتشار المتقن في كلام الآمدى هو الانتشار بحيث يبلغ
جميع وسكتوا عنه .

الباب الثالث

في شرائطه

قال (الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل :

الاولى : أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطأ فلو خالف واحد لم يكن سبيل الكل .

قال الحياط وابن جرير وأبو بكر الرازي المؤمنون يصدق على الأكثر قلنا مجازا قالوا عليكم بالسواد الأعظم .

قلنا : يجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثالث) .

يشترط في الاجماع في كل فن من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين بذلك الفن في ذلك العصر فان قول غيرهم فيه يكون بلا دليل لجهلهم به فيكون خطأ فيشترط في الاجماع على المسألة للفقهاء قول جميع الفقهاء والاصولية قول الأصوليين وهكذا ولا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا عند الأكثرين .

وقال الأقلون يعتبر قولهم لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامه وحيث لا يلزم من ثبوت العصمة لكل ثبوتها للبعض الآخر .

وهذا ما اختاره الآمدي وهو مشهور عن القاضي نقله الامام وغيره وينبغي أن يشمل في هذه المسألة فان الذي قاله القاضي في مختصر التقريب مانصه الاعتبار في الاجماع بعلماء الأمة حتى لو خالف واحد من العوام ماعليه العلماء لم يكثر بخلافه وهذا ثابت اتفاقا واطباقا إذ لو قلنا أن خلاف العوام يقدر في الاجماع مع أن

قولهم ليس إلا عن جهل أفغنى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال عن غير أصل على أن الأمة اجتمعت عليها وعوامها أن خلاف العوام لا يعتبر به وقد مر على هذا الإجماع عصر قنوت بما قلناه أن لا يعتبر بخلاف العوام .

فقد مرح القاضى بقيام الإجماع على عدم الاعتبار بخلاف العوام وقال في هذا الكتاب فى الكلام على الخبر المرسل لا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا انتهى . فإن قلت : فإ هذا الخلاف المحكى من أن قول العام هل يعتبر فى الإجماع .

قلت : هو اختلاف فى أن المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق أجمعت الأمة ويحكم بدخول العوام معهم تبعاً وهو خلاف لفظى فى الحقيقة وليس خلافاً فى أن مخالفتهم قدح فى قيام الإجماع وكلام القاضى فى مختصر التقريب ناطق بذلك فإنه حكى هذا الخلاف بعد يلزمه المتقدم ، فقال مانصه فإن قال قائل فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام فهل يطلقون القول بأن الأمة : أمة عليه .

قلنا : من الأحكام ما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام نحو وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من أصول الشريعة فما هذا سبيله فيطلق القول بأن الأمة أجمعت عليه .

وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التى تشذ عن العوام فقد اختلف أصحابنا فى ذلك فقال بعضهم شعوام يدخلون فى حكم الإجماع وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة فى تفاصيل الأحكام فهو حق مقطوع فهذا مساهمة منهم فى الإجماع وإن لم يعلموا مواقعه على التفصيل ومن أصحابنا من زعم أنهم لا يكونون مساهمين فى الإجماع فإنه إنما يتحقق الإجماع فى التفاصيل بعد العلم بها فإذا لم يكونوا عالمين بها فلا يستحق كونهم أهل الإجماع .

.. واعلم أن هذا اختلاف يهون أمره ويؤول إلى عبارة مخصوصة ، والجملة فيه .
انا إذا أدرجنا العوام في حكم الإجماع فيطلق القول بإجماع الأمة ، وإن لم ندرجهم
بإجماع الأمة أو ندر من بعض طوائف العوام خلاف ، فلا يطلق القول بإجماع
الأمة ، فان العوام معظم الأمة وكثيرها ، بل أجمع علماء الأمة انتهى كلام
القاضي .

وكلام الغزالي في المستصحب لا ينافيه ، فليأمل وليضبط ذلك ، فهو مكان حسن
ولا ينبغي أن يعتمد أن مخالفة العوام تقادح وموافقهم تقتصر الحجة اليها ، وكيف
ذلك وهم يقولون لا عن دليل ، يكون قولهم خطأ .

والخطأ لا يفتقر قيام الحجة اليه ، وإن سبب مسبب بما سلف من أن العصمة .
إنما تثبت بلجوع الأمة . قلت فاذا تقول في البله والاطفال ؟ أليس هم من الأمة ؟
وهذا إزام لا يحصى له عنه . هذا في العوام وقد قلنا إن الخلاف فيهم لفظي ،
ويمكن أن يقال ينبغي عليه إذا لم يكن في العصر إلا يجتهد واحد .

فان قلنا إن العوام داخلون تبعاً فهم داخلون معه فيكون إجماعاً وإلا فلا يكون
قوله إجماعاً لما قدمناه في أول كتاب الإجماع من أن الإجماع لا يصدق الا من
اثنتين فصاعداً .

وأما الأصولي الماهر المتصرف في الفقه فذهب القاضي الى أن خلافه معتبر .

قال الإمام وهو الحق ، وذهب معظم الأصوليين الى خلافه ، لأنه ليس من
الفتين ولو وقعت له واقعة لزمه أن يستقى المقتى فيها ، واحتج القاضي بأنه من
أهل التصرف في الشريعة يستضاء برأيه ويستهدى بنصحه . ويحضر مجالس الأشوار
وإذا كان كذلك بخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر ، وإذا ظهر اعتبار في
الخلاف انبى عليه اعتباره في الوفاق ، واستبعد امام الحرمين مذهب القاضي ، وقال

إذا أجمع المفتون وسكت المتصرفون فبعد أن يتوقف انعقاد الإجماع على مراجعتهم ، فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألة ويتبعين عليهم تقليد غيرهم من المحال وجوب مراجعتهم ، وإن فرض أنهم أبدوا وجهها في التصرف ، فإن كان سالماً فهو محمول على ارشادهم وتهديتهم إلى سواء السبيل . وإن أبدوا قولهم أبدى من يراع الإجماع ، فالإنكار يشتد عليهم .

قال والقول المتنى في ذلك ، إنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين ، وليس بين من يقلد ومن يقلد مرتبة ثالثة .

ثم قال والنظر السديد يتخطى كلام القاضى وعمره ، ويترقى المتقدم ويفضى إلى مدرك الحق قبل ظهور هذا الخلاف ، ولتحقيق خالف القاضى إذا وافق أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعد لخلاف المتصرفين مذهباً مختلفاً به ، فإن المذهب لأهل الفتوى ، فان ثبت بأن المنصرف الذى ذكره من أهل فتوى فالقول فيه يشرح في كتاب الفتوى .

والكلام الكافي في ذلك أنه إن كان مقتبساً اعتبر خلافه . وأما المبتدع فان كفرناه ببدعته فلا خلاف في أنه غير داخل في الإجماع لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالصمة ، وإن لم يعلم هو كفر نفسه ، وعلى هذا فلو خالف هو في مسألة وبني مصراً على المخالفة حتى تاب عن بدعته ، فلا أثر لمخالفته لانعقاد إجماع جميع الامة الإسلامية قبل إسلامه كما لو أسلم ، ثم خالف الأعلى رأى من يشترط في الإجماع انقراض المجمعين ، وإن لم تكفره فالتحار أنه لا يتعد الإجماع دورته اكونه من أهل الحل والعقد ومن الداخلين في مفهوم لفظ الامة .

وقيل يتعد دورته وقيل لا يتعد عليه بل على غيره ، فيجوز له مخالفة إجماع من عداه ، ولا يجوز ذلك لغيره ، وفيه نظر فانه إذا تعذر انعقاد الإجماع من (٢٨٣ — الاجماع ج ٢)

وجه لم ينمقد من وجه ، وسيأتى إن شاء الله كلام امام الحرمين فيه ، وأما أهل
الفسقة من أهل اقبلة الباطنون فى العلم مبلغ المجتهدين ، فذهب معظم الأصوليين
كما ذكر امام الحرمين إلى أنه لا يعتبر وفاقهم ولا خلافهم ، والمختار خلاف ذلك
لأن المعصية لا تزيل اسم الإيمان ، فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين
لا كلهم فلا يكون حجة .

وهذا ما مال إليه امام الحرمين ، فقال الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره
بل يلزم أن يتدبّع فى وقائمه ما يؤدى إليه اجتهاده ، وليس له أن يقلد غيره ،
فكيف ينمقد الإجماع عليه فى حقه واجتهاده بخالف اجتهاد من سواه .

قال وإن بعد انعقاد الإجماع من وجه لم ينمقد من وجه ، قال فان قيل هو عالم
فى حق نفسه باجتهاده فيصدق عليه بينه وبين ربه ، وهو يكذب فى حق غيره ،
فلا يمنع لاقسام أمره على هذا الوجه أن ينقسم حكم الإجماع ، قلنا هذا محال ،
فان الفاسق غير مقطوع بصدقه ولا يكذبه ، فهو كالعالم فى غيبته ، فان تاب فهو
بما لو أتى النائب .

وأعلم أن الأولين اختلفوا فى تعليل عدم اعتبار قول الفاسق على وجهين :
أحدهما : وعليه يقوم هذا السؤال إن اخباره عن نفسه لا يوثق به لفسقه
فربما أخبر بالوفاق وهو مخالف أو بالخلاف وهو موافق ، فلما نعدر الوصول
إلى معرفة قوله سقط أثره .

وشبه بعض المتأخرين ذلك بسقوط أثر قول الخضر عليه السلام على القول
بأنه حى لتعذر الوصول إليه .

والثانى : أن العدالة ركن فى الاجتهاد كالعالم . فاذا فانت العدالة فانت أهلية
بهاد ، وهذا فيه نظر ، ماذ أهلية الاجتهاد الذى هو استنباط الأحكام وتصحيح

المقاييس وترتيب المقدمات إلى غير ذلك مما لا يتعلق لها بالديانة أصلاً فإن قلت فهذا يرد عليكم في الكافر فإنه قد يجرى على علوم الشرع والاجتهاد لا يتعلق له بالديانة قلت: الكافر لا يرد فإن الحجّة في إجماع المسلمين والقاسق منهم دون الكافر ويتفرّع على هذين التعليلين أن القاسق إذا ادّاه اجتهاده في مسألة إلى حكم هل يأخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بقرائن .

وإذا ثبت اشتراط قول جميع المجتهدين في الإجماع قال صاحب الكتاب فلو خالف واحد لم يكن قول غيره إجماعاً لأن قوله سبيل المؤمنين يتناول الكل وليسوا دين الواحد كل المؤمنين هذا مذهب الجمهور .

وقال الإمام الجليل محمد بن جرير وأبو الحسين بن أبي عمر والنخياط المعتزلي . أبو بكر الرازي وكذا أحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه ينمقد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل كذا أطلق النقل عنهم الأمدى وهو قضية إيراد المصنف . خصص الإمام النقل عنهم بالواحد والاثنين قال الأمدى وذهب قوم إلى أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر لم يعتد بالإجماع دونه وإلا اعتد به قلت وهذا ما ذكره التمامي في مختصر التقرير أنه الذي يصح عن ابن جرير .

وقال أبو عبد الله الجرجاني أن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتداً به وإلا فلا ومنهم من قال أتباع الأكثر أولى ويمجوز خلافه وهو مذهب لا تحجّر فيه لانا نعلم أنه إذا تعادل الرأيان وكان القائلون باحدهما أكثر رجح جانب الأكثر وإتاما الكلام في التحتم ومنهم من قال هو حجة وليس بإجماع ورجحه ابن الحاجب فإنه قال لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعاً قطعاً قال والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسكاً بالمخالف .

قال صني الدين الهندي والظاهر أن من قال أنه إجماع فإتاما نجمله إجماعاً ظاهراً

لاقطيا وبه يشعر إيراد بعضهم لنا أن الصحابة اجتمعوا على ترك قتال مانعي اركاة .
الا أبو بكر رضى الله عنه ولم يقل أحدان خلافة غير معتد به بل رجعوا اليه حين
المنظرة واحتج ابن جرير ورقفته بوجهين ذكرهما في الكتاب .

احدهما أن لفظي المؤمن والأمة يصدق على الأكثر كما يقال على البقرة أنها
سوداء وإن كان فيها شعرات بيض ولزنجي أنه أسود من يبيض حدفته
وأسنانه .

والجواب أن صدق اطلاق الفاظ العموم على الأكثر إنما هو على سبيل المجاز
وليس حقيقة لأنه يجوز أن يقال لمن عدا الواحد من الأمة ليسوا كل الأمة يبيض
استثاؤه منهم وهذا واضح .

الثاني قوله عليكم بالسواد الأعظم أو بانبياء السواد الأعظم ويسم
الأكثرين فيكون قولهم حجة .

والجواب أن السواد الأعظم يعم كل الأمة لأن من عدا الكل فالكل الأعظم
منه ولو لم يقصد هذا بل ما صدق أنه أعظم من غيره لدخل تحته النصف الزائد بفرد
واحد على النصف الآخر وإلى هذا أشار بقوله في الكتاب مخالفة الثلث وهو بضم
الثاء واللام أى حمله على ما صدق عليه أنه أعظم يوجب عدم الالتفات إلى ثلث
الأمة إذا خالفوا الثلثين وقد قرره الجار يردى والاسفراينى على أن الثاء مفتوحة
وأن المراد الثلاث اسم العدد الخاص وأن ابن جرير ورقفته يسلبون أن مخالفة
الثلاثة قادمة .

وهذا ما ش على ما اقتضاه إيراد الإمام كما سبق وما ذكرناه من التقرير
أحسن وأسلم .

واعلم أن السواد الأعظم وقس مفسراً في الحديث على خلاف ما استدل به

الخصم فروى ابن ماجه من حديث معاذ بن رفاعه عن ابي خلف الاعشى ، عن أنس رضى الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : ان أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيت الاخلاف فعليكم بالسواد الاعظم الحق وأهله ، (١) . هذا لفظه وأهل الحق هم جميع الأمة ولا أعلم لهذا الحديث طريقاً غير الذى ذكرت ومعاذ وأبو خلف متعينان .

قال (النابتة لا بد له من سندان الفتوى بدونه خطأ قبل لو كان فهو الحجة نبتنا قد يكونان دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك اكتفاء بالاجماع) .

رب متراشق في اللفظ يعبر عن المسألة بأن الاجماع لا بد فيه من توقيف وقيل قد يقع عن توقف واشترط السند في الاجماع هو الذى عليه الجماهير .

وقال قوم يجوز أن يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير توقف على مستند ، لكن سلموا إن ذلك غير واقع كما ذكر الامدى لنا أن الفتوى في الدين بغير دلالة أو اشارة خطأ ولو اتفقوا عليه كانوا يمين على الخطاء .

وذلك يقدر في الاجماع واعتراض الامدى على هذا الدليل بأنه إننا يكون خطأ إذ لم تتفق الأمة عليه .

(١) روى هذا الحديث من عدة طرق ، في كلها نظر ، كما قال الخافظ للعراق . أحدهما : عن أنس بن مالك ، رواه عنه ابن ماجه بإسناد ضعيف . كتاب الفتن ، باب : . السواد الاعظم .

كما رواه الإمام أحمد في مسنده (٢٧٨/٤) والطبراني في الكبير . وانظر : تخریج أحاديث المناجى الحافظ العراقى ورقة ٤٣ خطوط بمكتبة لازهر ٨٦٨) أصول الفقه .

أما أن اتفقت عليه فلا نسلم أنه خطأ ، وذلك لأن من يجوز ذلك مع القول
بعصمة الأمة عن الخطأ يمتنع أن يكون ذلك خطأ عند الاتفاق .

وحايل النسيح صفى الدين المندى رد هذا الاعتراض بقول : القول في الدين
بغير دليل وأماره باطل في الأدل ، وكذلك لو لم يحصل الإجماع عليه ، كان ذلك
باطلاً وفاقاً .

والإجماع لا يصير الباطل حقاً ، بل غاية تأثيره أن يصير المظنون حقاً . قلت
وفيه نظر فقد يقال يتبين بحصول الإجماع بعد ذلك أن القول في الأدل كان حقاً .
هذا إذا وقع قولهم مترتباً لو إن وقع دفعة واحدة فلم يقع إلا خطأ

ثم إن القائل بغير اجتهاد قبل حصول الإجماع على قوله لا يقول إنه خطئ ،
فيما قاله ولا مصيب بل يخلى في كونه نال بدون اجتهاد ، وهذا لئلا يزول
بإجماعهم بعد ذلك على قوله .

وأما المقول فيحتمل أنه خطأ فيه ، ويحتمل أنه أصاب ، وهذا التردد يزول
بالإجماع بعد ذلك على قوله ويعلم أنه كان مصيباً .

فإن قلت إذا كان كل فرد منهم خطأ في كونه قال ، فيازم خطأ المجموع في
كونهم قالوا وهو محذور ، قلت للنائل الأخير منهم الذى بقوله يحصل الاتفاق
ويتكفل الإجماع ليس مخطئاً في كونه قال ، وهذا إذا وقع مترتباً فإن وقع دفعة
واحدة فلا نسلم خطأهم في كونهم قالوا ، بل نقول إنما يخطئ من أفسد على القول
وجده بغير مستند .

أما إذا حصل اتفاق من الأمة على القول فلا ، واحتج من قال يجوز أن
يوقوا الاختيار الصواب بأمرين :

أحدهما : أنه لو لم ينقذ الإجماع إلا عن مستند ، لكان ذلك المستند هو
الجهة ، وحينئذ فلا يبقى في الإجماع فائدة . وأجاب المصنف بأن الإجماع وأصله
يكونان دليلين ، واجتماع دليلين على مدلول واحد جائز حسن .

والثاني : أنه وقع بدليل إجماعهم على بيع المراضاة بلا دليل ، وأجاب
بأن له دليلاً لكن ترك ذكره لما وقع الإجماع عليه اكتفاء بالإجماع .

قلت وقد الآمدى في أثناء المسألة أن الخلاف ليس في وقوعه ، وتقدم نقل
هذا عنه ، فاحتجاج الخصم ضعيف لذلك أيضاً ، وأيضاً فإن أريد بيع المراضاة
المعاطاة التي يذكرها الفقهاء ، فالذهب الصحيح أنها باطلة فأين الإجماع وإن كان كما
ذكره الشراح أنه إذا تمتق التراضى من الجانبين فالإجماع منعقد على صحة هذا
البيع ، لكن اختلفوا في الدليل على التراضى .

فقال الشافعي ومن وافقه لا بد من صيغة تدل عليه . وقال مالك وبعض
أصحاب الشافعي يكفي المعاطاة ، فهذا فيه نظر إذ سند الإجماع أشهر من أن يذكر
وأكثر من أن يحصر .

قال (فرعان الأول يجوز الإجماع عن الإمارة لأنها مبدأ الحكم ، قيل الإجماع
على جواز مخالفتها قلنا قبل الإجماع ، قيل اختلف فيها قلنا متقوض بالعموم
وخبر الواحد) .

علمت أن الإجماع لا بد له من مستند ويجوز أن يكون ذلك المستند نصاً
بالاتفاق وكذلك دليلاً ظاهراً وهل يجوز أن يكون امارة أى قياساً فيه مذاهب

أحدها : أنه جائز واقع وعليه الجمهور .

والثاني : جائز غير واقع .

والثالث : أنه غير ممكن وذهب إليه بن حرير الطبري، كذلك داود الظاهري لكنه بناء على أصله في منح القياس .

والرابع : إن كانت الإمامة خلية جاز وإلا فلا ، ثم إختلاف القائلون بالوفوع في أنه هل يحرم مخالفته إذا وقع مع أطباقيهم على أنه حجة والحنى أنه يحرم مخالفته واستدل المصنف على جوازه بأن الاماره مبدأ الحكم أى نصلح أن يكون طريقا للحكم فيجوز الاجماع عليها قياساً على الدليل ولم يكلم في الوفوع ، وقد استدل عليه الإمام بأن الصحابة أجمعت في زمان عمر رضى الله عنه على أن حد الشارب ثمانون وهو بطريق الإجتهد لما روى أن عمر رضى الله عنه شارب الصحابة في ذلك فقال على رضى الله عنه أراه إذا سكر هذى وإذا هذى اقتري وحد المفترى ثمانون .

وقال عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه هذا حد وأقل الحد ثمانون وهذا نصريح منهم بأنهم إنما أثبتوا الحكم بالإجتهد وضرب من القياس لأنه مع وجدان الناس لا يتعلق بمثله .

ومن هذا يعرف اندفاع ما يورد من أنه لعلمهم أجمعوا عليه انص لكنه لم ينقل إستثناء الإجماع .

واستدل عليه قوم أيضا بإجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إراقة الشيرج والديس السبال إذا وقعت فيه قارة مائة قياساً على سائر الثمن . استدلل المانعون بوجوبه .

احدهما : أن الإجماع تام على جواز مخالفة الإمامه وانضم المصادر على الإجتهد فلو صدر إجماع عنها لكان يجوز مخالفته وذلك بمنع .

والجواب أن مخالفتها إنما يجوز إذا لم يجمع على الحكم المثبت بها ، أما بعد
الاجماع فلا يجوز مخالفتها .

والثاني : أن الامارة يخلف فيها اد من الأئمة من يعتقد بطلان الحكم بها
والجواب بذلك يرفه عن الحكم بها والجواب أن ذلك منقوض بالعموم وخبر
الواحد إذ وقع الخلاف فيهما كما مر ويجوز صدور الاجماع عنهما اتفاقاً .

قال (الثاني الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خالفاً لأبي حنيفة وأبي
عبد الله جواز اجتماع دليلين) .

الاجماع الموافق لمقتضى دليل إذا لم يعلم له دليل آخر لا يجب أن يكون
مستنداً إلى ذلك الدليل لاحتمال أن يكون له دليل آخر وهو مستنده ولم ينقل إلينا
استثناء بالاجماع .

وقال أبو عبد الله البصرى أن يكون مستنداً إليه والأصناف أن أبا عبد الله
إن أراد أنه كذلك على سبيل غلبات اللظنون فهو حق إذ الأصل عدم دليل غيره
والاستصحاب حجة وينبغي أن يجعل على ذلك ما نقله ابن برهان عن الشافعي
من موافقة مذهبه لرأى أبي عبد الله البصرى .

وقد فصل أبو الحسين في المعتمد فقال إن كان الخبر نصاً متواتراً لا يحتاج
إليه إلى استدلال طويل وإجتهد .

فيعلم أنهم أجمعوا لأجله وإن احتج في الاستدلال به إلى استدلاله طويل
بما لم يجب أن يكون هو المستند ، وكذلك إن كان من أخبار الأحاد ولم يرو
إننا أنه ظهر فيهم أو روى أنه ظهر فيهم لكن بغير واحد أيضاً وإن روى بالتواتر
رجح أن يكون عنه

قال (الثالثة لا يشترط اقراض المجمعين لأن الدليل قام بدونه قيل وافق وافق الصحابة على منع بيع المستولدة ثم رجع ورد بالمنع) .

اختلفوا في اقراض العصر هل هو شرط في إعتباره الاجماع على مذاهب احدها : وعليه أكثر الشافعية والحنفية أنه لا يشترط واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب .

والثاني : يشترط وهو رأى أحمد وابن فورك .

والثالث : أنه يشترط في السكر في دين القول وهو مذهب الأستاذ واختاره الأمدى .

والرابع : نقل ابن الحاجب عن إمام الحرمين إن كان عن قياس استرط وإلا فلا ، والذي قاله في البرهان ما ملخصه أن المرضى عنده ان الاجماع ينقسم إلى مقطوع به وإن كان في مظنة ظن فلا يشترط فيه الاقراض ولا طول المكث بعد قوله والى حكم مطلق يستند المجمعون إلى الظن برعمهم فلا بد فيه من ان يطول عليه الزمان فإذا طال ولم ينقدح على طوله لواحد منهم خلاف فهذا يلتحق بقيادة الاجماع ، فإن امتداد الأيام تبين التحاقهم بالمجمعين وترفعهم عن رتبة المترددين فالمعتبر ظهور الاصرار بتناول الزمان .

حتى لو قالوا عن ظن ثم ماتوا على الفور قال فلست أرى ذلك لإجماعا من جهة أنهم أبدوا وجهها من الظن ثم لم يتضح اصرارهم عليه انتهى . وعرفت من كلامه أن الاقراض في نفسه عنده غير مشروط ولا معتبر في حالة من الأحوال وهو خلاف مقتضى نقل ابن الحاجب عنه .

والخامس : أنه إذا لم يبق من المجتمعين إلا عدد ينقص عن اقل عدد التواتر فلا تكثرت ببقائهم وتحكم بانقضاء الاجتماع حكاه القاضى فى مختصر التقرير .

وأشار إليه ابن برهان فى الوجيز واستدل المصنف على ماأختره بأن دليل الإجماع ليس مقيدا بالانقراض فلا يكون شرطا فيه ، واحتج الحنم بأن عليا رضى الله عنه سئل عن بيع أمهات الأولاد فقال كان رأى ، ورأى عمر أن لا يعين وقد رأيت الآن يعين فقال له عبيدة السلماني رأيتك فى الجماعة أحب إلينا من رأيتك وحدك فدل قول عبيدة على أن الإجماع كان حاصلًا مع أن عليا خالفه ، والجواب أن منع ثبوت الاجتماع قبل الرجوع فان قول عبيده رأيتك فى الجماعة يدل على المنع من يعين كان رأى الجماعة ولا يدل على أنه كان رأى كل الأمة وإنما أراد أن ينضم قول على إلى قول عمر لأنه رجح قول الأكثر على الأقل .

هذا تقرير قوله ورد بليغ وقد يقال المراد الرد بمنع رجوع على والتقرير الأول هو الذى فى المحصول :

قال (الرابعة لا يشترط التواتر فى نقله كالسنة) .

الإجماع المروى بطريق الآحاد حجة عند الإمام والآمدى واتباعهما لأن الإجماع دليل من الأدلة فلا يشترط التواتر فى نقله قياسا على السنة ، وخالف أكثر الناس فاشترطوا التواتر فى نقله ، قال الآمدى والمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فن اشترط القطع منع أن يكون خبر الواحد مقيدا فى نقل الإجماع ومن لم يشترط لم يمنع ، وكلام الآمدى يشعر بأن الخلاف ليس مبنيًا على هذا الأصل بل هو جار مع القول بأن أصل الإجماع قاعدة ظنية قال فكيف القول فى تفاصيله .

قال (الخامسة إذا عارضه نص أول القابل له وإلا تساقط) .

إذا عارض الأجماع نص من كتاب أو سنة فإن قبيل أحدهما
التأويل أول سواء كان القابل الأجماع أم النص نوبتاً بين الأدليلين ولا يختص
التأويل بالنص على خلاف ما فهم الجاربردى وإن لم يقبل أحدهما التأويل سافطاً
لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بواحد دون الآخر ترجيح من غير مرجح بنجام
هذه المسألة نجر كتاب الأجماع والله الموفق .

فهرس

الجزء الثاني في كتاب الإيهاج

الباب الثاني

٣ في الأوامر والنواهي : وفيه فصول

الفصل الأول

في لفظ الأمر — وفيه مسألان

٣ المسألة الأولى : في حقيقة الأمر

١٠ المسألة الثانية : في تعريف الطلب

الفصل الثاني

في صيغة الأمر : وفيه مسائل

١٤ المسألة الأولى : في معاني صيغة أوّل

٢١ المسألة الثانية : صيغة أفعال حقيقة في الوجوب

٢٧ أدلة مذهب المصنف

٣٠ أدلة المخالفين

المسألة الثالثة : مدلول الأمر بعد التحريم

المسألة الرابعة : الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه

المسألة الخامسة : الأمر المعلق بشرط أو صفة هل يفيد التكرار ؟

المسألة السادسة : الأمر المطلق هل يفيد الفور ؟

الفصل الثالث

في النواهي — وفيه مسائل

المسألة الأولى : النهي يقتضى التحريم

المسألة الثانية : النهي يدل على الفساد

المسألة الثالثة : مقتضى النهي فعل الضد

المسألة الرابعة : أقسام النهي

الباب الثالث

٨٠ في العموم والخصوص — وفيه فصول

الفصل الأول

في العموم — وفيه مسائل

تعريف العام

المسألة الأولى : الفرق بين العام وما يشاركه في الجنس

المسألة الثانية : في أقسام العام

علامة العموم

المسألة الثالثة : الجمع المنكر لا يقتضى العموم

المسألة الرابعة : نفى المساواة بين الشئيين هل هو عام؟

الفصل الثاني

في الخصوص — وفيه مسائل

المسألة الأولى : في تعريف التخصيص والفرق بينه وبين النسخ

المسألة الثانية : الذى يقبل التخصيص

المسألة الثالثة : في غاية التخصيص

المسألة الرابعة : العام بمد التخصيص هل هو حقيقة أم مجاز

المسألة الخامسة : المخصص بمعين حجة

المسألة السادسة : يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص

التخصيص الثالث

في التخصيص ، وهو متصل بمتصل

التخصيص المتصل وهو أربعة :

الأول : الاستثناء

تعريف الاستثناء ، وأقسامه -- وفيه مسائل :

الأول : في شرطه

الثانية : الاستثناء من الإيجاب نفي وبالعكس

الثالثة : في حكم الاستثناءات المتعددة

الرابعة : الاستثناء بعد الجمل

التخصيص بالشرط :

تعريفه -- وفيه مسائل

الأولى : متى يوجد المشروط

الثانية : العطف على للشرط او على المشروط

التخصيص بالصفة

التخصيص بالغاية

التخصيص المنفصل ، وهو ثلاثة :

الأول : للعقل

الثاني : الحس

الثالث : الدليل السمعي -- وفيه مسائل

الأولى : تعارض العام والخاص

الثانية : ما يخص القرآن الكريم

الثالثة : التخصيص بخبر الواحد

- القول في التخصيص بالقياس
الرابعة : تخصيص المنطوق بالمفهوم .
الخامسة : للتخصيص بالمادة .
السادسة : خصوص السبب لا يخص ، وكذا مذهب الراوى
السابعة : أفراد فرد لا يخص
الثامنة : عطف الخاص على العام لا يخصه
التاسعة : عود ضمير خاص لا يخص
د تذييل ، حكم المطلق مع المقيد .

الباب الرابع

٢٢٤ في الجميل والمبين — وفيه فصول

الفصل الاول

في الجميل — وفيه فصول

- الاولى : اللفظ إما ان يكون مجملا بين حقائقه . الخ
الثانية : قالت الحنفية (وامسحوا برؤوسكم) بـ
الثالثة : قيل آية السرقة بثلاثة

الفصل الثاني

في المبين

- تعريف المبين — وفيه مسائل :
المسألة الأولى : المبين يكون، فولا وفملا
المسألة الثانية : جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب
د تنبيه ، يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة

الفصل الثالث

فى المبين له

الباب الخامس

٤٤٧

فى الناسخ والمنسوخ — وفيه فصلان

الفصل الاول : فى النسخ

تعريف النسخ ، وفيه مسائل :

المسألة الاولى : فى وقوع النسخ

المسألة الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض

خلاف ابن مسلم الاصفهاني فى ذلك والرد عليه

المسألة الثالثة : يجوز نسخ الوجوب قبل العمل

المسألة الرابعة : يجوز النسخ بغير بدل أو ببدل أقل منه

المسألة الخامسة : نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس

المسألة السادسة نسخ الخبر المستقبل

الفصل الثانى

فى الناسخ والمنسوخ — وفيه مسائل

الاول : نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس

الثانية : لا ينسخ المتواتر بالاحاد

الثالثة : الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به

الرابعة : نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى

الكتاب الثانى

فى السنة

الباب الاول

في أفعاله ﷺ — وفيه مسائل

- الأولى : المتواتر يفيد العلم
- الثانية : المتواتر لا يحتاج إلى نظر
- الثالثة : ضابط المتواتر وشرطه
- الرابعة : المتواتر قد يكون لفظياً وقد يكون معنوياً

الفصل الثاني

فيما علم كذبه — وهو قسبان
مسألة : بعض ما نسب إلى رسول الله ﷺ كذب وسبب
وقوع الكذب

الفصل الثالث

فيما يظن صدقه وهو خبر الواحد

- شروط المخبر — الأول : التكليف
- الثاني : كونه من أهل القبلة
- الثالث : العدالة
- الرابع : الضبط وعدم المساهلة
- لا تقبل المراسيل بخلافاً لأبي حنيفة ومالك
- و فرعان ، الأول : المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي... الخ
- الثاني : أن أرسل ثم أسند قبل رواية الحديث بالمعنى

الكتاب الثالث

في الإجماع

الباب الأول

في بيان حججه — وفيه مسائل

الأولى : ذهب بعضهم إلى استحالته

الثانية : حجية الإجماع والدليل على ذلك

الثالثة : إجماع أهل المدينة والخلاف فيه

الرابعة : إجماع العترة

الخامسة : إجماع الخلفاء الأربعة

السادسة : ما ثبت به الإجماع وما لا يثبت

الباب الثاني

في أنواع الإجماع — وفيه مسائل

المسألة الأولى : إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدم إحداث ثالث

المسألة الثانية : إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدم الفصل

المسألة الثالثة : يجوز الاتفاق على الحكم بعد الاختلاف

المسألة الرابعة : الاتفاق على قول من اثنين جماع

المسألة الخامسة : إذا اختلفوا في إحدى الطائفتين ، يصير قول الباقيين حجة

المسألة السادسة : الإجماع السكوتي والمذاهب فيه

و فرع ، خبر الواحد فيما تعم به البلوى كالإجماع السكوتي

الباب الثالث

في شرائط الإجماع

الأولى : لا بد فيه من قول كل عالمي ذلك الفن

الثانية : لا بد للإجماع من سنة

١. فرعان ، الأول : يجوز الإجماع عند الأمانة
الثاني : الإجماع بالموافق لمعنى حديث لا يجب أن يكون صادراً عنه
الثالثة : لا يشترط إقراض المجمعين
الرابعة : لا يشترط التواتر في نقل الإجماع
الخامسة : إذا عارض الإجماع نص أول القابل له
-

تم الجزء الثاني من كتاب الإيهاج
ويليه الجزء الثالث وأدلة : للكتاب الرابع
في القياس

رقم الايداع بدار الكتب

٨٢ / ٣١٥٥

الترقيم الدولي

١ - ٠٠٠ - ١٩٣ - ٩٧٧

مطبعة نفرتيتي
إبابة - طريق بشتيك